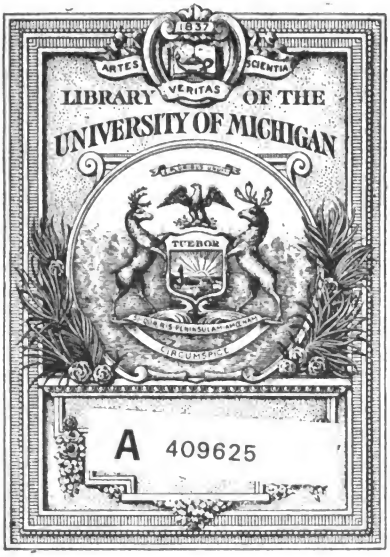
BOOKSELLERS.
CHICAGO.
86 Fifth Avenue.



Digitized by Google

Hermann Wetzel.

BL
51
.E66

3 fl. 18.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorlesungen

über

Glauben und Wissen

als

Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie

gehalten und auf den Wunsch seiner Zuhörer herausgegeben

von

Dr. Johann Eduard Erdmann,
außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1837.

Digitized by Google

Seinen lieben

ehemaligen und gegenwärtigen

Zuhörern

in

Berlin und Halle

Digitized by Google

gewidmet

von

dem Verfasser.

Digitized by Google

Vorwort.

Die Veranlassung zum Druck dieser Vorlesungen, an den ich sonst wohl nicht gedacht hätte, gab, wie der Titel sagt, der Wunsch meiner Zuhörer. Man würde nun sowol den gesunden Sinn der studirenden Jugend, als auch die Bedeutung eines solchen Wunsches verkennen, wollte man in ihm ein Urtheil über den Werth oder die wissenschaftliche Wichtigkeit der Vorlesungen sehen. Je reiner der Eifer, je frischer die Lust ist, mit der sich Jünglinge zuerst in das Meer der Wissenschaft stürzen, je freudiger und zutrauungsvoller der Gruß, den sie dem entgegen rufen, der ihnen zuerst auf diesem Gebiete als Führer entgegen tritt, um so weniger ist davon die Rede, sich die Competenz eines solchen Urtheils zuzuschreiben. Vielmehr geht ein solcher Wunsch einmal aus dem freundlichen Bestreben hervor, dem akademischen Lehrer ein Zeichen der Theilnahme zu geben, dann aber auch aus dem Verlangen, ein Andenken zu besitzen an die Stunden gemeinsamen Forschens, ein Verlangen, das dort, wo die Weise des Vortrags

Digitized by Google

das Nachschreiben unmöglich macht, noch mehr erklärlich wird. Je mehr ich das Erstere dankbar erkannte, um so weniger glaubte ich dem letztern Verlangen mich weigern zu dürfen. Ich hätte ihm aber gerade entgegen gehandelt, wenn ich etwas Anders gab, als was verlangt wurde. Diese Untersuchung in eine solche Gestalt bringen, die ich ihr geben würde, wenn ich dem in der Wissenschaft gereiften Publicum die Früchte meines Nachdenkens vorlegen sollte, hieß ihr den Charakter nehmen, den eine Mittheilung dessen, was die einsame Betrachtung gebar, an frische jugendliche Gemüther athmet, und den Ton akademischer Vorlesungen beibehalten, sie aber doch ganz umarbeiten, damit sie mehr dem Charakter eines Buches sich annäherten, hieß das ausgesprochene Verlangen nur scheinbar befriedigen. So habe ich denn, mit unwesentlichen Veränderungen, die Vorlesungen gegeben ganz so und nur so wie sie gehalten wurden. Unwesentlich nenne ich die Veränderung z. B., daß ich den Stoff, den ich ursprünglich in §§. getheilt hatte, itzt, ohne Rücksicht auf die verschiedne Extension, die sie dadurch bekamen, so in einzelne Vorlesungen zerlegte, daß jeder ein eigner Abschnitt zugetheilt ward, oder, wenn ich ganz Unwesentliches, Beispiele u. dgl. wegließ, die nur die lebendige Rede erträglich macht, u. s. w. Ich bitte daher Jeden, der dies Büchelchen berücksichtigt, den

Digitized by Google

Gesichtspunkt festzuhalten, daß es akademische, ja sogar einleitende Vorlesungen sind, die ich gebe, und daß es hierin seine Erklärung findet, wenn Vieles, was dem reifern Leser bekannt ist, sehr ausführlich behandelt, Anderes wiederum, was dem Geübtern Vieles zu denken übrig läßt, nur flüchtig berührt ward. Ueberhaupt, je mehr dies Product meines Nachdenkens entstanden ist dem Bäumchen gleich, das nicht bestimmt war, einmal den rauhen Stürmen ausgesetzt zu werden, um so mehr möchte ich es der Nachsicht derer empfehlen, deren Angriffen es nicht gewachsen ist. Denen aber, denen es vor Allen, und eigentlich allein, bestimmt ist, möge es die Stunden ins Gedächtniß rufen, von denen manche die glücklichsten meines Lebens gewesen sind.

Was das Aeußere der vorliegenden Vorlesungen betrifft, so sind diejenigen Punkte, die ich als die Uebergangssätze besonders hervorzuheben hatte, durch den größern Druck bezeichnet worden; mancher meiner Zuhörer wird bemerken, daß diese Sätze meistens die gedrängtere Form haben, die ich ihnen in den Recapitulationen gab, da das gedruckte Wort nicht der Ausführlichkeit bedurfte und sie nicht litt, wie die flüchtige Rede. Eben dieses Unterschiedes wegen habe ich auch nicht, wie ich es pag. 21. versprochen habe, und in den Vorlesungen that, der 15ten und der 27ten

Digitized by Google

Vorlesung eine Recapitulation des ganzen Ganges jedes Theils folgen lassen, sondern das Inhaltsverzeichniß voran gesetzt; sollten studirende Jünglinge, die nicht in dieser Vorlesung meine Zuhörer gewesen sind, sie dennoch lesen, so würde ich sie bitten, es erst nach der Lectüre des Buches anzusehen.

Halle, am 15ten April 1837.

Erdmann.

Digitized by Google

Inhalt.

Einleitende Betrachtungen. (Vorl. 1 und 2) Seite

Vorlesung 1. Bedeutung des Gegenstandes 1
Vorlesung 2. Ueber Anfang und Methode der Untersuchung . . . 10

Erster Theil. Glauben. (Vorl. 3 bis 15.)

Vorbemerkungen. Der unbefangne Glaube. (Vorl. 3 u. 4.)

Vorlesung 3. Begriff der Religion als Anfangspunkt der Untersuchung; A. Religion im subjectiven Sinne (Glaube) 22
Vorlesung 4. B. Religion im objectiven Sinne (Glaube). Uebergang zum ersten Abschnitt 36

Erster Abschnitt. Reflectirter Glaube. (Vorl. 5 bis 8.)

Vorlesung 5. Glaube und Geglaubtes 45
Vorlesung 6. Der Dogmatismus 50
Vorlesung 7. Der dogmatische Aberglaube 59
Vorlesung 8. Uebergang zum zweiten Abschnitt 70

Zweiter Abschnitt. Zweifel. (Vorl. 9 bis 12.)

Vorlesung 9. Der religiöse Zweifel 74
Vorlesung 10. Der Nihilismus und die religiöse Ironie 80
Vorlesung 11. Der Unglaube 88
Vorlesung 12. Uebergang zum dritten Abschnitt 94

Dritter Abschnitt. Mystik. (Vorl. 13 bis 15.)

Vorlesung 13. Die Mystik 102
Vorlesung 14. Der mystische Separatismus 118
Vorlesung 15. Uebergang zum zweiten Theil 127

Zweiter Theil. Wissen. (Vorl. 16 bis 28.)

Vorlesung 16. Vorbemerkungen 139

Digitized by Google

Seite

Erſter Abſchnitt. Empiriſches Wiſſen. (Vorl. 17 bis 20.)

Vorleſung 17. Wiſſen durch Erfahrung. Theologie des praktiſchen Chriſtenthums 151

Vorleſung 18. Wiſſen durch Beobachtung. Der Wunderbeweis, die articuli fundamentales und non fundamentales und die regula fidei 162

Vorleſung 19. Wiſſen durch Zeugniß. Theologie der Hiſtorie . . 171

Vorleſung 20. Uebergang zum zweiten Abſchnitt 182

Zweiter Abſchnitt. Kritiſches Wiſſen. (Vorl. 21 bis 24.)

Vorleſung 21. Die natürliche Theologie und der Naturalismus . 187

Vorleſung 22. Die Theologie des geſunden Menſchenverſtandes . 197

Vorleſung 23. Die transſcendentale Kritik. Das Syſtem des Nichtwiſſens. Der Supranaturalismus und Rationalismus 209

Vorleſung 24. Uebergang zum dritten Abſchnitt 228

Dritter Abſchnitt. Speculatives Wiſſen. (Vorl. 25 bis 28.)

Vorleſung 25. Der praktiſche Idealismus. Der Atheismus . . . 234

Vorleſung 26. Die Anſchauung des Abſoluten. Die Theologie des ſchlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls. Der Pantheismus 243

Vorleſung 27. Das Begreifen der Wahrheit. Die ſpeculative Theologie; die ſpeculative Dogmatik und die Religionsphiloſophie 254

Vorleſung 28. Schluß der Vorleſung 272

Digitized by Google

Einleitende Betrachtungen.

Erste Vorlesung.

Es wird wohl kaum ein zu emphatischer oder übertriebner Ausdruck seyn, wenn ich die Frage, zu deren Beantwortung wir in diesen Vorlesungen unsere Kräfte gemeinschaftlich anstrengen wollen, eine berühmte nenne. In der That hat die Frage, wie sich das Glauben zum Wissen, oder wie sich die Religion zur Wissenschaft verhalte, eine Celebrität erlangt, wie sie nicht leicht einem anderen Problem des Nachdenkens zu Theil geworden ist. Im Alterthum, in welchem überhaupt der Begriff des Glaubens im Sinne der modernen Zeit nicht vorkommt, kommt natürlich auch diese Frage nicht vor. Auch in der ersten Periode der christlichen Zeit ist sie wenigstens zurückgedrängt von andern Aufgaben des Denkens. In der Periode der Scholastik tritt sie hervor, und wird immer wichtiger, bis sie endlich, namentlich seit der Epoche, die man eben so sehr ein Wiedererwachen des religiösen Lebens als der Wissenschaften nennen kann, sich ganz und gar in den Vordergrund gestellt hat. Ein flüchtiger Blick auf die Geschichte der neueren Philosophie zeigt, wie sehr die Heroen derselben sich gemüht haben, dieses Problem zu lösen. Descartes will noch, gleich

Digitized by Google

jenem Bischof von Paris, der eine doppelte Wahrheit lehrte, das Gebiet des Glaubens so von dem des Wissens sondern, daß dieses nur enthalte, was das lumen naturale lehre, und ignorire, was die Offenbarung sage, die aber nicht dadurch erschüttert werde. Spinoza, dem auf seinem jüdischen Standpunkt die Religion nichts enthält als Gesetze, trennt natürlich beide Gebiete noch mehr, da es der Glaube nur mit dem Halten von Geboten, das Wissen mit dem Erkennen von Wahrheiten zu thun hat. Leibniz hat die ganze Einleitung seiner Theodicee diesem Gegenstande gewidmet, und seine Unterscheidung des Uebervernünftigen und Widervernünftigen ist noch itzt Vielen der Faden, der aus dem Labyrinthe leiten soll. Wolf hat in sehr vielen seiner Schriften diesen Punkt berührt, Jacobi ihn zum Mittelpunkt seiner Philosophie gemacht. Kant ist sowol in seiner Kritik der reinen und praktischen Vernunft, als in seiner Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft tief in diesen Gegenstand eingegangen. Fichte hat in der Bestimmung des Menschen, in seinem und Niethammers Journal, endlich in der Religionslehre vielfach ihn besprochen. Bei Schelling fand er in den Vorlesungen über das academische Studium, so wie in Philosophie und Religion Berücksichtigung, und die Phänomenologie, sehr viele Anmerkungen in der Encyclopädie, seine Vorrede zu Hinrichs Religion im Verhältniß zur Wissenschaft zeigen, daß Hegel eben so wenig an diesem Probleme vorübergegangen ist. Sehen wir andrerseits auf die Theologie, so ist auch in diesem Gebiete diese Frage vielfältig betrachtet werden. In den älteren dogmatischen Lehrbüchern findet sie sich in der Form, daß untersucht wird, wie sich die articuli puri zu den articulis mixtis, oder auch wie sich das lumen supernaturale zum lumen naturale verhalte, die neueren, welche jene Terminologie verschmähen, untersuchen wie sich die natürliche zur positiven Religion verhalte, oder wie sich das Gebiet der Religion von dem Gebiete des Wissens ab-

Digitized by Google

scheide. Kaum möchte eine Dogmatik sich finden, die nicht mindestens in den Prolegomenen, gewöhnlich aber auch wo sich nur irgend Polemisches gegen entgegengesetzte Ansichten zeigt, auf dieses Verhältniß zurückkäme. Wenn aber hier, bei jenen Philosophen sowol, als bei diesen Theologen, jene Frage nur beiläufig betrachtet wird, so sehen wir, namentlich in den letzten zwei Decennien, diesen Gegenstand sowol philosophischer als theologischer Seits in eignen, nur diesem Gegenstande gewidmeten, Werken behandeln, und jeder Meßcatalog bringt uns neue Schriften über Philosophie und Religion, Glauben und Wissen, Glauben und Vernunft, Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Christenthum, die täglichen Erscheinungen über Rationalismus und Supranaturalismus nicht zu erwähnen, die in so mannigfachen Gestalten auftreten, daß man fast mit Sicherheit, wo zwei —ismen mit einander verglichen werden, darauf rechnen kann, diesem vielbesprochenen Gegenstande zu begegnen.

Diese häufige Behandlung eines und desselben Problems weist einmal darauf hin, daß die Acten in diesem Processe nicht geschlossen sind, zweitens beweist sie, welche Wichtigkeit diesem Probleme beigemessen wird. Das Erste, daß die Acten noch des Spruches warten, berechtigt uns, ja legt uns die Verpflichtung auf, auch dazu beizutragen, daß sie ihm reif werden; freilich wird es uns auch mit Zagen erfüllen und mit Bedenklichkeit gegen ein solches Unternehmen. Was das Zweite betrifft, die Wichtigkeit des Gegenstandes nämlich, so befinde ich mich Ihnen gegenüber in einer seltsamen Lage: Während man nämlich sonst bei einem Vortrage, namentlich beim Anfange desselben darauf ausgeht, die Erwartungen der Zuhörer möglichst zu spannen, indem man auf die besondre Wichtigkeit des Gegenstandes hinweist, während dessen werde ich (obgleich ich jene Taktik gar nicht tadeln will), damit anfangen müssen, die Erwartungen, die Sie etwa haben mögen, in sofern herab-

Digitized by Google

zustimmen, als ich gleich zuerst darauf aufmerksam machen muß, daß die erwähnte Frage und die Beantwortung derselben ein solches Gewicht und so eine Bedeutung gar nicht hat, als ihr von vielen Seiten zugeschrieben wird. Warum sie diese Wichtigkeit nicht hat, und nicht haben kann, werden wir leicht erkennen, nachdem wir eine Frage uns beantwortet haben, zu der uns der flüchtige historische Ueberblick die Daten gegeben hat.

Wir haben nämlich gesehn, daß nicht nur die bedeutendsten Philosophen sich mit diesem Gegenstande beschäftigt haben, sondern daß auch viele philosophische Werke über ihn geschrieben worden sind. Wir sind ebenso darauf aufmerksam gemacht worden, daß die bedeutendsten Theologen dieses Problem ihrer Untersuchung würdig fanden, und daß viele theologische Monographien darüber erschienen sind. Es fragt sich da zuerst, in welches Gebiet gehört denn eigentlich diese Frage? in das theologische oder philosophische, und wer hat hier das Recht zu antworten, der Philosoph oder der Theologe? Eine ganz ähnliche Frage auf einem ganz anderen Gebiet wird uns, wenn wir sie uns richtig beantworten, ein Präjudicat geben, wonach wir auch hier zu urtheilen haben. Die Frage, in welchem Verhältniß die Mathematik zur Physik stehe, ist sie eine mathematische oder physicalische? und ihre Beantwortung, von welcher Disciplin macht sie einen integrirenden Theil aus, von der Mathematik oder Physik? — Wir werden uns, denke ich, Alle dafür entscheiden, daß die Frage weder ein mathematisches noch ein physicalisches Problem, die Antwort weder ein mathematisches noch ein physicalisches Theorem ist. Daß sie dies nicht seyn kann, liegt in der Natur der Sache; denn diese Antwort würde doch die Grenzen dieser beiden Disciplinen bestimmen, die Grenze eines Dinges ist aber erst da, wo das Ding aufhört und nicht mehr ist, es ist also die Frage nach den Grenzen der Physik nicht mehr

Digitized by Google

eine innerhalb der Physik, sie ist eine für sie exoterische Frage. Dasselbe gilt von der Mathematik. Die Frage ist also eine für beide Disciplinen exoterische. Nun wird es wohl leicht seyn, zu entscheiden, ob die Untersuchung, wie sich die Theologie zur Philosophie verhalte, ein Theil der Philosophie, oder ein Bestandtheil der Theologie ist. Ganz der vorigen Entscheidung gemäß werden wir sagen: Keines von Beiden, sie ist sowohl der einen als der andern exoterisch. (Sie wird deswegen ganz richtig von Hegel in Anmerkungen oder Vorreden abgehandelt). Denn eben weil diese Untersuchung die Grenzen beider zu ihrem Gegenstande hat, ist sie eine Reflexion über beide, und in diesem Ausdruck ist sehr richtig das darüber Hinausseyn angedeutet. Wenn aber diese Untersuchung, wie wir sagten, für beide Gebiete exoterisch ist, dennoch aber (wenn nicht alle oben angeführten Bemühungen leer und unnütz seyn sollen) für beide eine große Wichtigkeit hat, so fragt sich's: welchen Charakter hat sie denn eigentlich? — Wohin gehören überhaupt die Erkenntnisse, welche, ohne ein integrirender Theil einer Wissenschaft zu seyn, ihr dennoch nothwendig, unerläßlich sind? In die Vorbereitung zu dieser Wissenschaft oder in ihre Einleitung. Und wenn nun die Untersuchung, mit der wir es zu thun haben, beiden Disciplinen gleich wenig angehört, beide aber gleich nahe angeht, so gehört sie in die Einleitung in beide, und als solche habe ich denn auch diese Vorlesung angekündigt, — als eine Einleitung in die Religionswissenschaft überhaupt, mag diese nun als theologische Disciplin oder Dogmatik, mag sie als Theil eines philosophischen Systems oder als Religionsphilosophie gefaßt werden. Beide konnten hier nicht getrennt werden, denn da, um ihr Verhältniß zu bestimmen, doch von beiden gesagt werden mußte, was sie sind, diese Begriffsbestimmung aber doch das Resultat der Einleitung zu seyn pflegt, so setzt die Antwort auf unsere Frage die Einleitung in beide voraus.

Digitized by Google

Also in die Einleitung in beide Disciplinen gehört unsere Frage. Hier ist sie von der äußersten Wichtigkeit, eben so wie in dem oben angeführten Beispiel auch die Frage nach dem Verhältniß der Mathematik und Physik billig in der Einleitung in beide Disciplinen abgehandelt werden müßte, wo dann manche vergebliche Versuche (z. B. die, rein mathematische Beweise für physicalische Erscheinungen zu finden) nicht mehr gemacht werden würden. Jedenfalls ist aber die Wichtigkeit dieses Problems nur die einer Einleitungsfrage. Diese Beschränkung aber hat man in neuerer Zeit nicht wollen gelten lassen, sondern hat diesem Gegenstande eine größere Wichtigkeit zugeschrieben, und diese, ihm nicht zukommende Wichtigkeit ist es, von der ich sagte, ich sey genöthigt, wenn Sie sie etwa unserm Gegenstande zuschrieben, Ihre Erwartungen herabzustimmen. Aus einem solchen Verkennen der Grenzen, innerhalb welcher unsere Frage Wichtigkeit hat, sind die nachtheiligsten Folgen für die Philosophie sowol als für die Religion und Theologie entsprungen.

Was nämlich zuerst die Philosophie betrifft, so hat man die Untersuchung, wie sie sich zur Religion und Theologie verhalte, nicht nur in die Wissenschaft selbst hineingezogen, sondern sogar ein Hauptproblem derselben daraus gemacht und gesagt: vor allen Dingen müsse man zusehen, wie die Philosophie sich zur Religion verhalte, ob sie mit einander eins seyen oder streiten u. s. w. Dadurch ist das vorläufige Räsonniren und Reflectiren in die Wissenschaft hineingebracht und hat darin immer mehr Gewalt bekommen. Diese Frage kann nämlich, wie wir gesehen haben, nicht anders beantwortet werden, als daß über die Philosophie reflectirt wird. Dadurch, daß sie aus einer Einleitungsfrage in ein Hauptproblem der Philosophie selbst gemacht ward, hat nun das, was bei ihr am Platz ist, innerhalb der Philosophie so sehr das Uebergewicht bekommen, daß man, statt methodisch zu philosophiren, sich ge-

Digitized by Google

wöhnt hat, nur über das Philosophiren zu reflectiren, und die Philosophie hat damit an Strenge der Methode verloren. Aber nicht nur in der Form der Methode hat sie dadurch Schaden erlitten, sondern auch ihr Inhalt ist verkümmert. Nachdem dies nämlich einmal zur Hauptfrage der ganzen Philosophie gemacht war, mußte man zufrieden seyn, wenn die Philosophie nur noch Religionsphilosophie war, obgleich diese doch nur ein Theil des ganzen Systems der Philosophie ist. Ich sage man mußte zufrieden seyn, denn bei den Meisten trat jenes sogenannte Hauptproblem so sehr in den Vordergrund, daß die, schon der Religionsphilosophie exoterische, Einleitung in die Religionsphilosophie das Einzige blieb, worin ihr Philosophiren bestand. Daß man wirklich zum großen Theil itzt unter Philosophie nur den Theil der Philosophie versteht, den man genauer Religionsphilosophie nennen sollte, zeigt die in unsern Tagen so häufige Frage, wie sich die systematische Theologie oder Dogmatik zur Philosophie verhalte, statt daß man fragt, wie zur Religionsphilosophie? Man hat dann angefangen, dies als den Fortschritt der Philosophie der neuern Zeit zu bezeichnen, daß sie mit der Religion übereinstimme, man hat dabei aber vergessen, daß es für die Philosophie eben so wichtig ist, daß sie etwa mit den empirischen Naturwissenschaften übereinstimmt, daß jenes nur den Fortschritt des einen Theils, der Religionsphilosophie, dieses den eines andern Theils, der Naturphilosophie angibt. Hatte man aber den Inhalt der Philosophie erst so verkürzt, so war die praktische Folge leicht erklärlich, die wir leider zu beklagen haben, daß die wesentlichsten Theile der Philosophie auf eine so unverantwortliche Weise vernachlässigt wurden. Während die empirische Naturwissenschaft mit Riesenschritten fortteilt, geschieht für ihr speculatives Gegenbild gar nichts; eben so wenig geschieht für eine speculative Anthropologie und Psychologie; Philosophie des Rechts lesen wir wohl auf dem Titel manches

Digitized by Google

Buches, das fast von nichts handelt als vom Verhältniß des Erfahrens und Wissens, von Offenbarung und Philosophie u. s. w. Endlich aber büßte die Philosophie in Folge jenes Vorurtheils immer mehr an ihrer Selbstständigkeit ein. Die Meinung nämlich, daß die Frage nach dem Verhältniß der Philosophie zur Religion das Hauptproblem der ersteren sey, ging doch offenbar aus dem Bestreben, oder wenigstens dem Wunsch hervor, beide in Uebereinstimmung zu bringen. Dieses Bestreben wieder hatte seinen Grund in der Ueberzeugung, daß die religiösen Wahrheiten die sichersten und wahrsten seyen. So löblich dieses beides an sich ist, so muß doch, wenn man philosophirt, davon abstrahirt werden, sonst trübt es die Reinheit der philosophischen Untersuchung. Eine Uebereinstimmung einer philosophischen Erkenntniß mit einer religiösen Wahrheit beweist für ihre philosophische Evidenz noch gar nichts. Dies ward aber verkannt; vom Interesse für die Uebereinstimmung beider gefangen, fing man an in philosophischen Untersuchungen mit Bibelsprüchen zu argumentiren, die in ihnen eben so viel nützen wie andere — Beispiele, aber auch eben so viel schaden. Damit gab die Philosophie ihre Selbstständigkeit in der Weise des Begründens auf. Je mehr nun aber die Philosophie, in ihren Organen, den Philosophen, dies zugab, daß es vor Allem auf die Uebereinstimmung mit der Religion ankomme, um so mehr erkannte sie damit die Verpflichtung an, sich vor der Religion zu legitimiren. Dies haben nun in unseren Tagen die, welche gewohnt sind, für die Organe der religiösen Lehre zu gelten, die Theologen, utiliter acceptirt, und haben, als Sachwalter des Glaubens, die Philosophen vor das, von diesen selbst gewählte, Forum gezogen. Und so ist es wirklich die Schuld der Philosophirenden gewesen, die es gemacht hat, daß in unseren Tagen Theologen, die nicht das Geringste von Philosophie verstehen oder wissen, ganz frei und ungenirt über dieselbe aburtheilen.

Digitized by Google

Hat durch ein Verkennen der Grenzen, innerhalb derer jene Frage Wichtigkeit hat, die Philosophie Schaden gelitten, so gilt das nicht minder von der Religion. Man hat nämlich nicht bedacht, daß die Frage, wie sich die Philosophie zur Religion verhalte, nicht ein religiöses Problem ist, sondern als Reflexion über die Religion außerhalb des religiösen Gebietes fällt. Man zog vielmehr diese Reflexion ins religiöse Gebiet hinein, und indem so an die Stelle der Frömmigkeit die Reflexionen über das Frommseyn, an die Stelle des Glaubens die Reflexionen über den Glauben und sein Verhältniß zur Philosophie traten, wurden diese Reflexionen selbst in Glaubenssätze verwandelt. Was sich in dieser Reflexion ergeben hat, wird zum Dogma gemacht, es ist ein religiöses Dogma geworden, daß auf Hegel nichts zu halten sei, und warnend wird dem anders Denkenden entgegen gerufen, daß „Christus und Belial nicht zusammen klingen." Ja, dieses Verderben des Glaubens durch diese Reflexionen, von denen der Glaube nichts weiß, geht in unseren Tagen so weit, daß selbst das Geschlecht, das am wenigsten für diese Reflexion bestimmt ist, mit diesem Gifte inficirt wird. Seitdem theologische Vorlesungen und Zeitschriften das Geschlecht der Theologinnen hervorgerufen haben, (ohne zu bedenken, daß dies dieselbe Aftererscheinung ist, die sie in den „emancipirten Weibern" anderer Gebiete mit Recht perhorresciren) seitdem spricht mancher schöne Mund nicht vom Unglauben, sondern vom Rationalismus, und flieht nicht vor dem Satan, sondern vor dem Generalsuperintendenten Röhr, weil es für irreligiös gilt, anders zu denken.

Nicht weniger endlich hat die Theologie darunter gelitten, daß man jene Frage in ihr Gebiet gezogen und aus einer einleitenden Frage zu einem integrirenden Theil des theologischen Systems gemacht hat. Statt daß nämlich sonst den Inhalt desselben die Lehrstücke des Glaubens, die Dogmen der Religion ausmachten, oder sie doch wenigstens die Hauptsache

Digitized by Google

waren, statt dessen traten sie itzt zurück vor den Untersuchungen, in welchem Seelenvermögen die Religion, in welchem die Philosophie ihren Sitz habe, oder wie sich das fromme von dem wissenden Selbstbewußtseyn unterscheide, — kurz, wie wir es bei der Philosophie gesehn haben, daß sie an Reichthum des Inhalts eingebüßt hat, so traf dasselbe auch die Theologie, so daß über die einleitenden Bemerkungen über Religiosität man fast die Religion und ihre Lehren vergaß. Das Unglück in allen diesen Erscheinungen ist, daß man vor lauter Einleitungen sich in nichts einleiten läßt, vor lauter Ueberlegungen zu keinem Thun kommt. Würde man mehr philosophiren, mehr wirklich glauben, emsiger die Theologie cultiviren, es stünde um alle diese Gebiete besser und auch jene Frage würde eher erledigt. So aber erinnert sie uns an die ihr verwandte, wie sich die Speculation zur Empirie oder das Wissen a priori zu dem a posteriori verhalte, die, so wichtig sie allerdings ist, doch so sehr sich in den Vordergrund gedrängt hat, daß Viele itzt nur das herausspeculiren wollen, wie sich die Speculation zur Erfahrung verhalte, und höchstens nur dies eine erfahren, daß sie der Erfahrung bedürfe. So wird leeres Stroh gedroschen, es wäre besser, daß man speculirte oder wirkliche Erfahrungen machte, statt daß man itzt darüber spricht. Am meisten aber sprachen stets und sprechen itzt noch über das Verhältniß des a priori zum a posteriori, die am wenigsten a priori wissen (d. h. denken) und am wenigsten a posteriori (d. h. gelernt haben).

Zweite Vorlesung.

Bei der Philosophie stellt sich eine sehr große, ja vielleicht die allergrößeste Schwierigkeit sogleich beim Anfange derselben entgegen, und es gehört kein besonderer Scharfsinn dazu, in

Digitized by Google

den Anfoderungen, welche man mit Recht an ihren Anfang macht, widersprechende Bestimmungen aufzufinden. Einerseits nämlich macht man ganz mit Recht an die Wissenschaft (namentlich aber an die Wissenschaft par excellence, die Philosophie), die Anfoderung, daß sie keine bloßen Versicherungen enthalte, oder unbewiesene Hypothesen, sondern sie soll nur Wahrheiten enthalten und zwar nur bewiesene Wahrheiten. Wenn nun das, womit der Anfang gemacht wird, auch schon ein Theil der Wissenschaft ist, so gilt von ihm, was von allen ihren Theilen (Sätzen, Lehrsätzen oder dgl.) gilt. Der Anfang muß also bewiesen werden. Andrerseits läßt sich eben so leicht beweisen, daß der Anfang nicht bewiesen werden kann. Unter beweisen versteht man doch nichts Andres, als etwas aus etwas Gewissem ableiten; würde der Anfang der Wissenschaft also bewiesen, so würde er aus etwas Gewissem folgen, aus dem er abgeleitet würde; was nun dieses Gewisse seyn mag, woraus der Anfang abgeleitet wurde, so zeigt sich, daß eigentlich dieses der allererste Anfang ist, und zwar nur so lange, als es nicht selbst wieder bewiesen wird und also auf einen noch früheren Anfang zurückweist. Da nun jeder bewiesene Satz auf einen andern als den Anfang zurückweist, so kann unmöglich ein bewiesener Satz der Anfang seyn. So scheint es, als müsse jede streng wissenschaftliche Untersuchung an diesem Dilemma zu Grunde gehen, denn ist der Anfang nicht bewiesen, so ist er nicht, wie er für die Philosophie gehört, ist er es aber, so ist er nicht Anfang. In beiden Fällen aber scheint es unmöglich, einen sichern Punkt zu gewinnen, von dem aus man methodisch und mit Evidenz weiter schließen kann. Die Philosophie, um aus dieser Verlegenheit sich zu retten, hat nur einen Ausweg und diesen hat sie auch in der That in den letzten vier Decennien ergriffen, er besteht darin, daß sie ihren Anfang auf ein Gebiet verlegte, wo jenes Dilemma von beweisen und nicht beweisen keine Geltung mehr

Digitized by Google

hat. Dieses Dilemma gilt nur so lange als, (was man für etwas Natürliches hält) der Anfang der Philosophie irgend ein Satz ist; daß ein solcher durchaus bewiesen oder nicht bewiesen seyn muß, ist gezeigt worden. Was aber vom Satz gilt, wird vielleicht von einer andern Art anzufangen nicht gelten. Sehen wir uns nach so einer um.

Der Vergleich der philosophischen Methode mit der mathematischen, namentlich der geometrischen, scheint von jeher den meisten Philosophen sehr nahe gelegen zu haben. Der Grund liegt offenbar in der Evidenz der geometrischen Sätze. Diese Evidenz war es, welche den Descartes und nach ihm Spinoza bewog, die Philosophie in streng mathematischer Form darzustellen, sie war es, welche Leibniz dahin brachte, sie für die einzig richtige in philosophischen Untersuchungen zu erklären, und auch nachdem die geometrische Methode durch Wolf, der sie bis zum Ueberdruß anwandte, in Mißcredit gekommen war, hat sie Schelling bei einigen seiner Schriften noch angewandt. Sehen wir auf die Form der geometrischen Sätze, so sind diese, wenn wir von den Aufgaben (προβλήματα) abfehen, entweder Axiome (κοιναὶ ἔννοιαι) oder Lehrsätze (θεωρήματα) oder endlich Postulate (αἰτήματα). Bei den ersten beiden, als theoretischen Sätzen, kann von einem Beweise die Rede seyn, dagegen wäre es absurd, bei einem Postulat nach einem Beweise zu fragen. (Die Antwort auf die Forderung: „Beschreibe einen Kreis!" kann höchstens seyn: „Ich will nicht," nicht aber: „Beweise mir das," dagegen diese letztere bei dem Satz etwa, daß die drei Winkel des Triangels = 2 R, an ihrem Platz ist). Das Postulat wird realisirt, ob wir es realisiren, hängt von unserm Willen ab, ist es aber realisirt, so kann von mangelndem Beweise nicht die Rede seyn. Darauf, daß die geometrischen Wahrheiten gemacht (construirt) werden, darauf beruht die Evidenz der Geometrie, und je mehr eine Wahrheit ganz gemacht ist, und nicht auf, wo

Digitized by Google

anders hergenommenen, fertigen Wahrheiten beruht, um so mehr ist sie evident. (So ist z. B. der Satz, daß alle Radien sich gleich, d. h. ein Radius sind, weil wir den Kreis mit einem Radius gezogen haben, ganz evident, dagegen der Satz, daß die Winkel des Triangels = 2 R, nicht, weil er auf dem Axiom von den Parallelen beruht). Diese Evidenz ist nun fälschlich zwingender Charakter der Geometrie genannt worden, vielmehr kann man einen geometrischen Satz einzusehen gerade gar nicht gezwungen werden, weil man dazu sich selber thätig verhalten, construiren, Hilfslinien ziehen, Proportionen ansetzen u. s. w. muß. Thut man das nicht, so kann einem auch nichts bewiesen werden.

Kehren wir von der Geometrie zur Philosophie zurück, so sahen wir also, daß sie weder mit einem unbewiesenen, noch mit einem bewiesenen Satz anfangen konnte. Nach den Ausdrücken, die wir bei der Geometrie fanden, heißt das, sie kann weder mit Axiomen noch mit Theoremen beginnen. Es bleiben also nur Postulate übrig. (Wie der richtige Begriff des Postulats viele Schwierigkeiten löst hinsichtlich der philosophischen Methode, zeigt die wunderschöne Schrift von Schelling, die Keiner, der für Philosophie sich interessirt, sollte ungelesen lassen, die Briefe über Kriticismus und Dogmatismus). Das Verdienst, hiedurch die Philosophie zu einer evidenten Wissenschaft erhoben zu haben, gehört Fichte. Seine Wissenschaftslehre beruht wesentlich auf Postulaten. Zwar sollte es, wenn man die Grundsätze derselben betrachtet, anders erscheinen, da die Sätze: Das Ich setzt schlechthin sein eignes Seyn, oder: das Ich setzt sich gegenüber ein Nicht Ich u. s. w. keine imperative, sondern eine erzählende Form haben. Es verhält sich aber hiermit ganz so wie damit, daß die neueren Geometer die Postulate wegzulassen, d. h. hinter Definitionen zu verstecken pflegen. Wie es aber gleichviel ist, ob ich sage: „Drehe eine gerade Linie um einen Endpunkt, nenne die Linie,

Digitized by Google

die der andere beschreibt, Kreis," oder ob ich es so ausdrücke: Ein Kreis ist eine Linie, welche entsteht ꝛc., eben so ist dem Inhalte nach der Satz: das Ich setzt sich, gleichbedeutend dem: Setze dich dir gegenüber, d. h. stelle dich dir vor; nur daß diese letztere Form den Vorzug der größeren Präcision hat. Daß aber wirklich bei Fichte jener Grundsatz den Sinn eines Postulates hat, zeigt auf unwiderlegliche Weise sein „Sonnenklarer Bericht," dessen ganze Tendenz nur ist, den Leser dazu zu bringen, daß er die Procedur des Sich sich Gegenübersetzens mitmache, oder erkläre, er wolle nicht. Durch diese Aehnlichkeit, die allerdings mit der Geometrie Statt findet, ist es denn gekommen, daß man namentlich seit der Schellingschen Philosophie angefangen hat, eine der mathematischen ähnliche (intellectuelle) Anschauung zum Organ der Philosophie zu machen und ihr Verfahren Construiren a priori zu nennen. Man vergaß dabei aber, daß, was diesen Namen für die Geometrie am bezeichnendsten macht, gerade das ist, wodurch sich die geometrische Methode von der philosophischen unterscheidet. Die Geometrie construirt wirklich, d. h. sie setzt aus fertigen Wahrheiten (Axiomen) zusammen, wie man ein Haus aus fertigen Steinen construirt. (Wir sehen daß nur sehr wenige Sätze ganz gemacht, also producirt sind). Die Philosophie dagegen läßt gar keine Axiome zu, construirt also nicht nur, sondern producirt. In dem geometrischen Verfahren liegt ferner Willkühr, wie man ein Haus so oder anders bauen kann, so kann man einen geometrischen Satz so oder anders beweisen, und diese Willkühr ist in dem Worte construiren a priori sehr gut angedeutet, indem der Geometer von vorn herein sein Belieben in den Beweis hineinträgt. So lange nun die Philosophie, wie bei Fichte, noch auf mehreren Postulaten beruht, so lange ist noch eine Willkühr da, und es ist eine Gefälligkeit des Lesers, wenn er, nachdem er sein Ich gesetzt, nun wieder ein Nicht Ich setzt, endlich gar Eines durch das Andere beschränkt.

Digitized by Google

Hier ward das Verfahren richtig mit dem geometrischen verglichen, wobei auch immer neue Foderungen gemacht werden. Hegel versuchte es nun, die Philosophie von dieser Mehrheit von Postulaten zu befreien, indem er ein einziges Postulat an die Spitze der Philosophie stellte, dies aber zum durchgehenden Postulat machte. Dieses Postulat ist das Postulat: Denke, oder verhalte dich denkend. Daß dieses der Anfang der Philosophie ist, wird am Anfange der Logik ausdrücklich ausgesprochen, indem da gesagt wird: Zuerst sey nichts andres vorhanden, (— er könnte auch sagen gefodert —) als der Entschluß zu denken. Dieses eine Postulat geht dann durch die ganze Philosophie durch, und es bedarf keines zweiten. Es wird negativ ausgesprochen als die Foderung, die eignen (gedankenlosen) Einfälle schweigen zu lassen, positiv als die, sich über Sehen und Hören in das Reich des Gedankens zu erheben, die Sache sich entwickeln zu lassen, (worin Thätigkeit liegt), u. s. w. Hegel hat dann ferner darauf aufmerksam gemacht, daß dieses Postulat kein willkührliches sey, vielmehr tadelt er nur die Willkühr an Fichte's erstem Postulate. Daß das Postulat zu denken, von dem Hegel selbst sagt, es „könne zuerst als Willkühr erscheinen," keine Willkühr sey, hat er in der Phänomenologie dargethan, in welcher er zeigt, daß das reine, wissenschaftliche Denken die Bestimmung des Menschen ist. Die Phänomenologie ist in dieser Hinsicht wirklich eine Propädeutik zur Philosophie. Ganz dasselbe suchen in der Encyclopädie die einleitenden Betrachtungen darzuthun. Ist aber das Denken wirklich das allgemein Menschliche, die wahre Bestimmung des Menschen, so ist auch die Foderung, sich denkend zu verhalten, nicht mehr mit der willkührlichen, etwa einen rechtwinkligen Triangel durch ein Perpendikel zu theilen, in gleichem Range, oder auch mit der, sich irgend ein bestimmtes Object vorzustellen. Eben deswegen aber ist der Ausdruck Construiren hier nicht mehr am Platz, die

Digitized by Google

denkende Betrachtung construirt nicht, sondern sie bringt ihren Gegenstand wirklich hervor, weil aber das, was sie hervorbringt, nicht etwa subjective Ansichten u. s. w. sind, wird ihre Thätigkeit am besten als reproducirende bezeichnet. Dieses durch das Denken Reproduciren ist nun das, was man evolvirende, dialektische, begreifende Methode nennt. Auch hier muß sogleich darauf aufmerksam gemacht werden, daß in den Werken, welche sie befolgen, der größeren Bequemlichkeit wegen, und um die Einförmigkeit des Ausdrucks zu vermeiden, nicht die imperative, sondern die erzählende Form eintritt. Dieser Umstand hat es nun gemacht, daß sehr viele die philosophische Betrachtung mit der genetischen verwechselten und meinten, da doch begreifen = entstehen lassen, so habe man auch begriffen, was man auf seinen (historischen) Ursprung zurückgeführt habe. Man vergaß aber, daß etwas seinen zeitlichen Ursprung in etwas haben kann, was gar nicht sein Princip ist, und daß also etwas auf diesen zurückführen durchaus nicht sein Wesen erkennen heißt, zu geschweigen, daß in der genetischen Betrachtung nie die Nothwendigkeit erkannt wird. Die genetische Betrachtung z. B. wird darauf kommen, daß die Staaten aus Räuberbanden entstanden sind, damit weiß man aber vom Wesen der Staaten noch gar nichts, dieses erkennen wir nur, wenn wir die Nothwendigkeit ihres Daseyns in der Vernunft erkennen, d. h. dadurch, daß wir sie durch's Denken reproduciren.

Alles was hier über den Anfang der Wissenschaft gesagt ward, trifft immer sie als Ganzes. Wird ein Theil des Systems besonders abgehandelt, so wird hier der Anfang anders seyn müssen. Diesen bildet nämlich, wenn auch nicht ein Axiom, so doch immer schon etwas, was ein Resultat ist. Die Religionsphilosophie z. B. fängt an mit dem, was das Resultat ist aus den, ihr im Systeme vorhergehenden Theilen der Philosophie. Im Fortgange wird sich die Methode, die etwa in

Digitized by Google

der Religionsphilosophie zu beobachten ist, von der der ersten Disciplin im System nicht unterscheiden, wohl aber im Anfange. Noch mehr ist dies aber der Fall bei einer Einleitung, sey es nun in die Wissenschaft überhaupt, sey es in einen Theil derselben. Die Einleitung, indem sie Solche, die noch nicht sich in der Wissenschaft versucht haben, in sie hineinzuführen gedenkt, wird deshalb von Etwas anfangen müssen, was selbst nicht in das Bereich der Wissenschaft gehört, und von diesem aus zur Wissenschaft führen. Damit scheint es ganz der Willkühr des Vortragenden anheim gestellt, womit er eine Einleitung anfangen will, um so mehr, als die Erfahrung lehrt, daß der Anfang einer Einleitung mit ganz gleichem Succeß von dem Einen so, von dem Andern anders gemacht wird. Dennoch giebt es etwas Objectives, was dem Vortragenden eine Nothwendigkeit auflegt, gerade hiermit und mit nichts Anderem anzufangen. Was hier entscheidet, ist der Zweck der Einleitung. Besteht dieser darin, die Zuhörer zur Wissenschaft zu bringen, so wird derjenige Anfang der zweckmäßigste seyn, welcher an Etwas anknüpft, was in allen Zuhörern vorhanden ist, und also den gemeinsamen Ausgangspunkt abgeben kann. (So würde z. B. eine Einleitung in die Fichtische Philosophie zweckmäßig mit den Resultaten der Kantischen anfangen, wenn diese dem Einzuleitenden bekannt sind, sonst nicht). Der Anfang der Einleitung ist also bestimmt durch die Vorstellungen, welche im Zuhörer sich vorfinden, und also von Außen herzunehmen. Ist dieses nun beim Fortgange eben so? Würde auch für diesen, für die Eintheilung u. s. w. die Regel von Außen hergenommen, so würde man nie zum Ziele kommen, denn ist schon die Gefahr beim Anfange da, daß man beim Zuhörer voraussetze, was sich nicht in ihm findet, so würde bei jedem Punkte des Fortgangs dieselbe Gefahr sich wiederholen. Dazu kommt, daß man von keinem Zuhörer verlangen, ja auch nur wünschen darf, daß er

Digitized by Google

einem Gange, der keine innere Nothwendigkeit hat, folge, und etwa einen Gegenstand von zehn verschiedenen Seiten betrachte, bloß weil der Vortragende Lust hat, bald hierhin bald dorthin zu springen. Ein solches Verfahren würde dieselbe widrige Empfindung wirken, welche es wirkt, wenn man Predigten in der gewöhnlichen Weise hört, wo zu irgend einem Gegenstande, den man betrachtet, von Außen die Eintheilung heran gebracht wird, und wenn man etwa von der Bescheidenheit spricht, diese in ihren Gründen und Folgen betrachtet, da in der Bescheidenheit kein Grund zu dieser Eintheilung liegt, sondern in dem Belieben des Predigenden. Die Langeweile und Unaufmerksamkeit, mit der man dergleichen anhört, hat ihren ganz vernünftigen Grund, denn indem der Vortragende nicht bei der Sache bleibt, sondern auf etwas ganz Anderes kommt, provocirt er den Zuhörer, auch seinen eignen Gedanken nachzuhängen. Es muß der Fortgang auch in einer Einleitung in die Wissenschaft dieser würdig seyn, d. h. er muß die Willkühr und Beliebigkeit ausschließen und nur der Sache folgen, mit andern Worten, er muß dialektisch seyn. Selbstthätig muß der Denkende den Anfang sich fortentwickeln lassen, dies geschieht, indem er nicht seine Einfälle oder Gesichtspunkte oder „Seiten" hinzuträgt, sondern nur, was in der Sache selbst liegt, sich herausetzen läßt. Zeigt der Vortragende diese Resignation, nur dann kann er eine gleiche vom Zuhörer erwarten; läßt er sich gehen, so fordert er auch diesen dazu auf, eben sich geltend zu machen.

Eine Beschreibung dieser Methode zu geben, ist hier nicht nöthig, da diese Vorlesung eine praktische Anleitung dazu seyn soll, nur dies Eine ist zu bemerken, daß sie nicht die sogenannte analytische Methode ist. Die dialektische Methode verhält sich zu dieser, wie die Evolution eines Pflanzenkeimes zum Zerlegen der Pflanze, das man auch ganz richtig Analysiren nennt. In der dialektischen Behandlung entsteht der Inhalt und ent-

Digitized by Google

wickelt sich, indem er durch das Denken hervorgebracht wird. Die Gliederung, welche dieser Inhalt im Fortgange sich selber gibt, ist das, was man seine Eintheilung oder besser seine Gliederung nennt. Wie man nur Todtes analysiren kann, so kann man auch nur Todtes eintheilen, das Lebendige gliedert sich selbst. Wäre der ganze Inhalt ein fertiger, so könnte man ihn beliebig eintheilen, wie man etwa die Pflanze eintheilt, in Wurzel, Stamm u. s. w. Man kann da auch die Ordnung beliebig umkehren, die Pflanze wächst aber nur in einer bestimmten Art. Wächst nun bei der philosophischen Betrachtung so zu sagen der Inhalt vor unsern Augen, so entstehen auch die verschiedenen Stadien seiner Entwickelung, d. h. seine Glieder, erst im Verlaufe derselben.

Machen wir von dem bisher Gesagten die Anwendung auf unseren Gegenstand, so wird, da hier eine Einleitung in die Religionswissenschaft gegeben werden soll, die Methode derselben der Wissenschaft conform seyn müssen, d. h. sie wird seyn müssen Dialektik des Inhaltes selbst. Nachdem nämlich der Anfang hingestellt ist, wird dieser sich vor uns entwickeln müssen, indem wir immer denken, und stets nur denken, was gedacht werden muß. Wie sich der Gegenstand entwickelt, so wird seine Gliederung, werden die einzelnen Perioden seiner Entwickelung erst entstehen. Sie sehen darum, daß es ein nutzloses Unternehmen seyn würde, wenn ich etwa zum Voraus Ihnen die Abschnitte oder Abtheilungen angäbe, in welchen unser Gegenstand abgehandelt werden wird, denn da diese Abtheilungen sich erst machen sollen, so hätten sie, ehe sie sich für Sie gemacht haben, höchstens für mich einen Sinn. Aber nicht nur nutzlos wäre eine solche Angabe, sondern leicht könnte sie sogar schädlich werden. Die Ungewohnheit nämlich des streng methodischen Denkens läßt einen jeden Ruhepunkt mit doppelter Freude ergreifen, um Athem zu schöpfen. Solche Ruhepunkte bilden die sonst bekannten Vorstellungen, und wenn man

Digitized by Google

in einer streng methodischen Entwickelung auf eine solche kommt, so ist die Freude gewöhnlich so groß, daß man nicht immer darauf achtet, ob man nicht durch einen unmethodischen Sprung dazu gekommen ist. Würde ich Ihnen nun etwa die Gliederung des Ganzen so vorlegen — (glauben Sie indeß nicht, daß ich auf diesem Umwege sie Ihnen insinuiren will; dies ist nicht die Eintheilung, die ich befolgen werde) — daß ich sagte, wir würden zuerst Glauben und Wissen in ihrer Einigkeit, dann in ihrer Differenz, endlich in ihrer Versöhnung betrachten, und hätten Sie diese Gliederung dem Gedächtniß eingeprägt, so weiß ich gewiß, daß Manche, wenn nicht gar die Meisten von Ihnen, sobald ich den Uebergang vom ersten zum zweiten Theil gemacht habe, die Richtigkeit des Ueberganges darnach beurtheilen würden, ob ich auch wirklich dort angekommen bin, wohin ich zu kommen versprach, statt daß die Richtigkeit des Ueberganges doch nur darin liegt, daß ich folgerichtig vom Vorhergehenden weiter schloß. Ein solches Vorherwissen, wo hinaus etwas will, läßt sehr leicht ein Auge zudrücken gegen Ungenauigkeiten und Erschleichungen. Ich plaudere aus der Schule, indem ich dies sage, eigne und fremde Erfahrung hat mich belehrt, daß mancher Schleichweg dadurch verborgen bleibt, daß man vorher sagte: wir werden von a nach b kommen, und man endlich wirklich bei b war. Es muß also, denkt da der Leser, die Sache in Richtigkeit seyn. Es ist also nur das Gebot der Ehrlichkeit, welches ich befolge, indem ich Sie der Gefahr, durch eine ungründliche Deduction gefangen zu werden, nicht aussetze. Dieses Gebot legt mir das Interesse auf, aus dem diese Vorlesung hervorgegangen ist; es ist dies: Jünglinge der Wissenschaft zu gewinnen. Von der Wissenschaft gilt, was vom Wort Gottes: ihre Wahrheit erkennt nur, wer ihre Gebote hält, man muß sich ihr hingeben, sonst kommt man nicht in sie hinein. Sich der Wissenschaft hingeben, heißt ein Schiff besteigen, ohne zu

Digitized by Google

wissen, wohin die Fahrt geht, heißt, sich einem unbekannten Steuermann anvertrauen, dessen erstes Verlangen ist, daß alle Güter über Bord geworfen werden. Schwerlich aber, um im Bilde fortzufahren, möchte Ihnen zu einer solchen Fahrt Lust gemacht werden, wenn gleich Anfangs Ueberredung und lose Künste Ihnen entgegen träten statt ehrlicher Gründe. Ich werde also, namentlich da der Schematismus dieser Vorlesung nichts weniger als sehr complicirt seyn wird, nicht einmal bei den einzelnen Theilen die Ueberschriften angeben, dagegen aber, wo einer beschlossen ward, als Recapitulation das geben, was man sonst eine detaillirte Eintheilung zu nennen pflegt. Habe ich aber alle diese Vortheile aufgegeben, damit Sie nicht, mehr, als es ein gründliches Forschen erlaubt, mir entgegenkommen, so werde ich von Ihnen das Gleiche erwarten, nämlich, daß sie nicht etwa vorher sich ein Resultat fertig gemacht haben, zu dem wir gelangen müßten, eben so daß Sie nicht bei einzelnen Punkten erschrecken, weil etwa daraus Gefährliches, Unchristliches folge. Was aus dem Erkannten folgt, soll uns nicht kümmern, sondern nur, ob das Erkannte richtig deducirt ward. Hier gilt der Spruch in voller Kraft, der sonst sehr unwahr seyn mag: Fiat justitia, pereat mundus. —

Digitized by Google

Erster Theil.

Dritte Vorlesung.

Es wurde bereits bemerkt, daß eine jede Einleitung ihren Anfang daran haben muß, was sich im Zuhörer vorfindet. Die Schwierigkeit, die sonst darin liegt, einen Punkt zu finden, der bei aller Verschiedenheit der Individuen in Allen sich findet, (denn auf einen solchen gemeinschaftlichen Punkt kommt es doch an), ohne daß man doch zu dem Allerbekanntesten, gleichsam zum Alphabet aller Erkenntnisse zurückgeht, diese Schwierigkeit haben wir bei unserem Gegenstande weniger, als vielleicht bei anderen zu fürchten. Denn indem Sie von dieser Vorlesung eine Einleitung in die Religionswissenschaft verlangen und erwarten, ist dieses ein Beweis, daß Sie eine Vorstellung von dem haben, wozu Sie die wissenschaftliche Begründung suchen. Zwei Fälle sind hier die wahrscheinlichsten, wenn nicht die einzigen, die Ihnen Interesse für diesen Gegenstand geben können. Entweder ist Ihnen die religiöse Wahrheit das Allersicherste und etwas Unerschütterliches, und Sie wollen diese nun als den festen Punkt brauchen, von dem aus Sie sich mit der Wissenschaft vorläufig bekannt machen wollen, — oder Ihre religiösen Ueberzeugungen und Ansichten sind in einen gewissen Zwie-

Digitized by Google

spalt gerathen, aus dem Sie sich durch wissenschaftliche Begründung zu helfen suchen. Welches von Beiden Ihr Fall seyn mag, will ich nicht untersuchen, in beiden aber kann ich voraussetzen, daß das Wesen der Religion Ihnen etwas Bekanntes ist, oder doch war. Noch mehr aber, nicht nur daß die Religion überhaupt, sondern daß es die christliche Religion ist, deren Wesen Ihnen bekannt ist, schließe ich daraus, daß Sie einer Vorlesung Gehör schenken, die sich als Einleitung auch in die Dogmatik angekündigt hat, von einer andern aber als von christlicher Dogmatik nicht leicht wo die Rede seyn möchte. Ist dem aber so, so werden wir an dem Wesen der christlichen Religion den Anfangspunkt unserer Untersuchung haben, weil hier der gemeinschaftliche Punkt ist, an den angeknüpft werden kann. Was ihr Wesen ist, wissen wir Alle, wir haben durch einige vorläufige Reflexionen nicht sowol es erst zu lernen, als es nur uns zum Bewußtseyn, gleichsam auf eine exacte Formel zu bringen. Wenn man, mit Recht, Religion überhaupt so definirt, daß darunter ein Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen verstanden wird, so sind die Religionen, je nachdem dies Verhältniß in ihnen verschieden gefaßt wird, verschieden. Wird dieses Verhältniß etwa so gefaßt, wie im Mohamedanismus, daß dem Menschen gegenüber ein blindes unerbittliches Fatum herrsche, in dessen Willen sich passiv zu ergeben die einzige Frömmigkeit ausmache, so ist dies eine Religion der Apathie, der Gleichgültigkeit. Wird dies Verhältniß so gefaßt, wie im Judenthum, daß Gott gefaßt wird nur als der strenge und gerechte Herr, als der Gesetzgeber, der Mensch als der bloße Knecht, besteht seine Frömmigkeit nur in absolutem Gehorsam, welcher ein blinder Gehorsam ist, in welchem der Mensch auch thun muß, was er sonst für unsittlich hält (z. B. der Vater sein Kind opfern), so ist das eine Religion der Furcht. Ganz anders wird dies Verhältniß im Christenthum gefaßt. Die christliche Religion ist die

Digitized by Google

Religion der Liebe, sie lehrt, daß wir nicht Knechte sind, sondern Kinder Gottes. Wollen wir dies Verhältniß auf eine ganz exacte Weise ausdrücken, so haben wir kein passenderes Wort der Bezeichnung, als das der Einheit oder auch Identität. (So sagt man von denen, die sich lieb gewonnen haben, sie seyen Eins geworden, — so besteht das kindliche Verhältniß darin, daß das Wesen der Kinder mit dem der Eltern identisch ist). Während also im Mohamedanismus die Gleichgültigkeit beider, während im Judenthum das Absorbirtwerden der Menschen von Gott gelehrt wird, während dessen ist das Wesen der christlichen Religion: Einheit Gottes und der Menschen. Daß sie dies ist, wird das unter uns Zugestandene seyn. Es muß aber sogleich zu dem Gesagten eine nähere Bestimmung hinzugefügt werden. Nämlich die Einheit zwischen Gott und Menschen, oder auch die Liebe, welche verbindet, wird allerdings im Christenthum gelehrt, und macht das Wesen der christlichen Religion aus. Aber diese Einheit ist da nicht behauptet als eine solche, wo gar kein Unterschied und gar keine Trennung gewesen wäre, sondern vielmehr lehrt die christliche Religion eine Einheit nach einer Trennung, eine Liebe nach einem Haß. Eine solche Einheit nun zwischen zweien, welche auf ein Entzweitseyn folgte, ist das, was wir Wiedervereinigung nennen oder Versöhnung. (In abstracterer Weise würden wir es so ausdrücken: die Einheit vor allem Entzweitseyn ist Indifferenz, die nach beseitigtem Entzweitseyn: Identität). Eine solche Einheit nun ist es, worin das Wesen der christlichen Religion besteht; die Einheit mit Gott ist eine durch Entfernung der Sünde hervorgebrachte, durch diese vermittelte. Wir werden also itzt, diese nähere Bestimmung hinzufügend, sagen, daß das Wesen der christlichen Religion darin bestehe: Versöhnung zwischen Gott und Menschen zu seyn, und diese nähere Bestimmung ist hinfort immer festzuhalten, wenn wir von einer Identität Beider sprechen.

Digitized by Google

Mit dem gewonnenen Resultate aber sind wir doch noch nicht zu einem ganz festen Anfangspunkte gekommen, deswegen nicht, weil der Ausdruck, daß das Wesen der christlichen Religion Identität Gottes und der Menschen sey, noch nicht sagt, wie die Identität bestimmt ist, mit der wir es zu thun haben. Es gibt nämlich verschiedene Weisen der Einheit, wie in der Natur, so auch in den geistigen Sphären. Etwas Andres ist die Einheit, die wir mechanische Einheit nennen, (wie z. B. Zusammensetzung verschiedener Körper, oder eine Mengung verschiedner Substanzen, etwa Wasser und Erde), etwas Andres ist die chemische Einheit (wo die Vereinten sich durchdringen, wie in der Auflösung, oder im Crystall), etwas Andres die organische Einheit (etwa die im Assimilationsproceß hervorgebrachte). Eben so ist es eine verschiedene Einheit, wenn Menschen im Vertrage Eins werden, oder wenn sie es werden in der Liebe, in der Ehe u. s. f. Es fragt sich deswegen, (wie es sich, wenn überhaupt von Einheit gesprochen wird, fragt: was für eine Einheit gemeint, d. h. wie sie bestimmt ist), auch in unserem Gebiete sogleich: Wie ist die Einheit von Gott und Menschen zuerst zu fassen, oder wie ist sie hier gleich am Anfange? Oder mit anderen Worten, es fragt sich, welches wohl die erste Gestalt ist, in welcher diese Einheit sich uns darstellen wird. Dieses zu finden ist deswegen von der größten Wichtigkeit, weil, wenn wir darüber nicht übereinkämen, das, worauf es uns ankommt, der gemeinsame Boden der Verständigung, uns fehlte. Denn setzen wir den Fall, daß die Einheit Gottes und der Menschen verschiedene Entwicklungsstufen, a, b, c, d u. s. f. hätte, so würden wir, wenn wir gleich beiderseits von dieser Identität sprächen, uns dennoch nicht verstehen, wenn ich von dieser Einheit auf der Stufe d, Sie etwa von ihr auf der Stufe f sprächen. Es fragt sich also zuerst, wie erscheint diese Einheit anfänglich (auf der Stufe a)? — Ein jeder Anfang ist etwas Unmittelbares, und

Digitized by Google

es liegt so sehr im Begriff des Anfangs, ein Unmittelbares zu seyn, daß auch das, was sonst ein Vermitteltes ist, sofern es Anfang ist, den Charakter der Unmittelbarkeit hat. Das Saamenkorn z. B. ist, sofern es Frucht eines Baumes ist, Resultat der Entwickelung des Baumes und also durch diese vermittelt; sofern es aber der Anfang eines neuen Baumes ist, ist es das Unmittelbare, nicht Resultirende, sondern, aus dem Alles erst resultirt. Gilt nun dies von jedem Anfange (daß er nicht Resultat, d. h. nicht vermittelt sey), so auch von dem Anfange, den wir suchen. Es wird also auch hier der Anfang seyn: Die unmittelbare Versöhnung zwischen Gott und Menschen. (Es ist hier geflissentlich statt Identität das Wort Versöhnung genommen, von der wir vorhin sagten, sie sey durch etwas Vorhergehendes, die Zwietracht vermittelt, um nicht den Anschein zu haben, als solle der Widerspruch, der hierin zu liegen scheint, versteckt werden. Was es mit diesem Widerspruch auf sich hat, werden wir alsbald sehen). Diese Versöhnung, wie sie mit dem Charakter der Unmittelbarkeit auftritt, haben wir zuerst zu betrachten. Hier haben wir aber diese Betrachtung in zwei verschiedene zu theilen. Wenn nämlich das Wort Religion in doppeltem Sinne gebraucht wird, einmal in subjectivem, wenn man sagt, der Mensch habe Religion, und einmal in objectivem, wenn man sagt, die christliche Religion lehre Dies oder Jenes, so werden wir, das Wort in beiden verschiedenen Bedeutungen genommen, die Religion in der Form ihrer Unmittelbarkeit zu erkennen haben. Wir fangen hier an mit der Betrachtung der

Religion in subjectivem Sinne.

Ohne uns um die Ableitungen des Wortes Religion zu bekümmern, kann es als allgemein zugestanden angesehn werden, daß unter Religion in subjectivem Sinne ein gewisser Gemüthszustand des Subjectes verstanden wird, und zwar ist es

Digitized by Google

der Zustand der Einigkeit mit uns selbst und mit Allem außer uns, ein Zustand, in dem jeder Zwiespalt, jeder innere Widerspruch schweigt. Dieser Zustand des inneren Friedens mit Gott und der Welt, wird als der der völligen Zufriedenheit, als ein seliger Zustand bezeichnet. Der Mensch weiß sich selig, indem er sich mit Gott versöhnt weiß, indem Alles das, was ihn von Gott trennte, geschwunden ist. Besteht also das Wesen der christlichen Religion in der Versöhnung mit Gott, so werden wir, wenn wir dies Wort nur in subjectivem Sinne nehmen, Religion definiren als Bewußtseyn des Versöhntseyns mit Gott. — Ist nun, wie wir gesehen haben, der Anfang immer das Unmittelbare, so wird die erste Stufe der (subjectiven) Religion oder des religiösen Bewußtseyns seyn: Unmittelbares Bewußtseyn der Versöhnung. Es scheint nun dies, und darauf ward bereits hingedeutet, eine contradictio in adjecto zu seyn, da ja die Versöhnung die Vermittlung in sich schließe, aber wir sagen hier auch nicht, daß die Religion sey: Bewußtseyn der unmittelbaren Versöhnung, sondern sie ist unmittelbares Bewußtseyn der Versöhnung. Die Versöhnung ist allerdings vermittelt, durch die Sünde und die darauf eingetretene Vergebung derselben, allein dies ist etwas Unmittelbares, daß der Mensch der Versöhnung bewußt ist. Er weiß von ihr, nicht weil er etwa Gründe anführen kann, sondern er weiß davon, weil er einmal weiß, d. h. auf ganz unmittelbare Weise. Würde er erst Reflexionen darüber anstellen und sich sagen, warum er dessen so gewiß sey und woher er dies wisse, so wäre seine Gewißheit eine vermittelte, itzt ist sie einmal sein. (Wenn der Apostel etwa sagt: Ich weiß, daß nichts mich scheiden kann von der Gnade Gottes, oder jener Kranke zu Christo: Ich glaube, Herr, so würde jenem sowol als diesem die Frage, woher weißt Du das, oder warum glaubst Du, als eine fremdartige erscheinen). Wegen dieser Abwesenheit aller Reflexion ist diese Weise des religiösen Bewußtseyns

unmittelbares oder auch unbefangenes Gewißseyn der Versöhnung mit Gott. Eben wegen dieser Unbefangenheit läßt sich dieser Zustand des religiösen Bewußtseyns sehr gut mit dem Zustande des Kindes parallelisiren, wie denn auch Christus die Kinder als Muster darstellt. Das Wesen der Kindheit nämlich besteht (wo nicht verkehrte Erziehung die Altklugheit hineintrug) in der unbefangenen Einigkeit mit sich und der Aussenwelt. Die Heiterkeit, die eben darin besteht, daß noch kein Widerspruch in das Kind getreten ist, zeigt sich wie in dem Leichtsinn des Kindes, so auch in seinem unbefangenen Gehorsam gegen die Eltern, welchem der Wille derselben einmal so ist, und also gehalten werden muß. Das Kind ist durchweg unbefangen, und zeigt sich eben deswegen eben so unbefangen in seiner Religiosität, wo es in seinem Empörtseyn über das Böse, in seinem absoluten Vertraun zu Gott die Reflexion, die das Böse auch von einer andern Seite, und das Object des Gebetes auch als etwas Ungehöriges ansieht, noch nichts weiß. Nur in der Reflexionslosigkeit des Bewußtseyns aber besteht die Aehnlichkeit zwischen dem, was wir unbefangnes religiöses Bewußtseyn nannten bei dem Erwachsenen, und der Religiosität des Kindes. Sonst findet ein sehr wesentlicher Unterschied Statt, der von denen vergessen wird, welche die Religiosität der Kinder so hoch stellen, von einer rigoristischen Ansicht dagegen zu sehr hervorgehoben. Dieser Unterschied besteht darin, daß das Kind in seinem Verhältniß zu Gott seine Einheit mit ihm als unmittelbare, also nicht als Versöhnung, sondern als Indifferenz weiß. Die Religiosität des Kindes hat mit anderen Worten, und eben darin liegt ihre Heiterkeit, einen mehr heidnischen Charakter, dagegen auch bei dem unbefangenen und unmittelbaren religiösen Bewußtseyn des erwachsenen Christen die Einheit eine Versöhnung, eine Wiedervereinigung ist. Darum ist seine Religiosität nicht heiter, sondern gewährt Freude, worin der Schmerz der Tren-

Digitized by Google

nung als aufgehobenes Moment nicht liegt (Vor Freude weint man, aber nicht vor Heiterkeit). Das unbefangene Sich Einswissen mit Gott, oder das unmittelbare Bewußtseyn der Versöhnung, nennen wir Glauben.

Zweierlei liegt mir hier ob: einmal, zu zeigen, daß der Ausdruck richtig gewählt ward, und dann, diese Stufe des religiösen Bewußtseyns in der Wirklichkeit nachzuweisen.

Das Wort Glauben wird in den verschiedensten Bedeutungen gebraucht und dieser verschiedne Gebrauch hat auf dem religiösen Gebiete mannigfache Mißverständnisse veranlaßt und veranlaßt sie noch. Bekanntlich beschränkt sich dieses Wortes Gebrauch nicht auf dieses Gebiet, sondern man versteht unter Glauben eine jede Gewißheit, die geringer ist als das Wissen, und etwa stärker als ein bloßes Meinen oder Fürmöglichhalten. (z. B. ich glaube, daß es heute regnen wird). Dieses Glauben nun, welches mit dem religiösen Glauben nur, wie Spinoza sagt, so viel Aehnlichkeit hat, als „das Sternbild des Hundes mit einem wirklichen Hunde," hat man auch im religiösen Gebiete geltend machen wollen, und selbst Anhänger und Lobpreiser des religiösen Glaubens haben, durch den gleichen Laut gefangen, den religiösen Glauben in eine Ueberzeugung geringeren Grades verwandelt, was sich daraus zeigt, daß sie sagen, dies könne man nicht wissen, sondern nur glauben. (Dies nur zeigt die geringere Gewißheit). Nicht sowol einen niederen Grad, als nur eine andere Art der Ueberzeugung bezeichnen mit dem Worte Glauben diejenigen, welche es entweder so vom Wissen unterscheiden, daß dieses ein Fürwahrhalten aus objectiven, das Glauben aus subjectiven Gründen sey, — oder die das Wissen als eine vermittelte und das Glauben als eine unmittelbare Gewißheit fassen. Wir wollen uns nicht damit aufhalten nachzuweisen, daß, wenn überhaupt von Gründen die Rede ist, diese nur objective seyn können und z. B. meine innere Beruhigung ein objectiver Grund etwas

Digitized by Google

anzunehmen ist, eben so wenig damit, Zweifel dagegen aufzustellen, ob es eine bloß unmittelbare Gewißheit gebe, — das, was bei den beiden oben erwähnten Definitionen des Wortes Glauben das Gemeinschaftliche ist, ist dies, daß darin das Gläuben etwas ist, wo hinein jeder Inhalt paßt, also was gar keinen bestimmten Inhalt hat, so daß man nach dieser Definition die Vermuthung, es werde heut regnen, sehr gut mit dem Worte Glauben bezeichnen kann. — Weder die eine aber, noch die andere Bedeutung, die man diesem Worte beilegt, paßt für den Begriff des religiösen Glaubens, sondern sie sind ihm geradezu entgegengesetzt. Der Glaube nämlich ist keineswegs ein niederer Grad der Gewißheit, und der Gläubige ist als solcher keines Dinges gewisser, als seines Glaubensobjectes. „Und wenn ein Engel vom Himmel stiege, sagt der Apostel, und lehrete etwas Andres, so sey er verflucht," und so wird denn der Glaube mit Recht die zweifelsfreie Gewißheit genannt. Dem wirklich Gläubigen muß daher der Ausdruck, das kann ich nur glauben, befremdlich erscheinen, er könnte vielleicht eher sagen, das glaube ich nicht, ich weiß es nur, wie denn auch die Erfahrung lehrt, daß für ihren Glauben Viele gestorben sind, aber selbst ein Galiläi seine mathematische Erkenntniß verleugnet hat. Eben so wenig ist das Glauben ein bloßes Fürwahrhalten gleichviel welches Inhalts, wo also Inhalt des Glaubens und das Glauben äußerlich zu einander kämen. Kein Mensch versteht unter einem Gläubigen einen Menschen, welcher überhaupt irgend etwas (z. B. daß es heute regnen werde) für wahr hält, sondern einen solchen, der einer bestimmten Wahrheit gewiß ist. Diese Bedeutungen des Wortes Glauben sind hier also zu vergessen; später möchte sichs zeigen, wie man darauf kam, sie auch auf den religiösen Glauben anzuwenden. Wenn aber bisher gezeigt ward, was der Glaube nicht ist, so ist die Behauptung zu rechtfertigen, daß er Bewußtseyn der Versöhnung mit Gott sey.

Digitized by Google

Zuförderst spricht dafür, daß vom Glauben nur in der Religion die Rede ist, oder doch wenigstens nur in ihr auf ihn Gewicht gelegt wird, welche die Versöhnung Gottes mit den Menschen lehrt, in der christlichen. Von jüdischem, mohamedanischem u. a. Glauben spricht man nur uneigentlich. Spinoza setzt nach seinem jüdischen Standpunkt die Religion nur in die Befolgung der Gebote, und schließt jede theoretische Erkenntniß davon aus. In ähnlichem Geiste rühmt es Mendelsohn (theils in seinem Brief an Jacobi, theils in seinem Jerusalem), an dem Judenthum, „daß es nicht eine Offenbarung von Lehrsätzen oder ewigen Wahrheiten sey, welche geglaubt werden müßten, sondern nur in dem geoffenbarten Gesetz des Gottesdienstes bestehe.“ In der That ist im Mosaismus das Halten des Gesetzes, im Islamismus das leidentliche Verhalten, im Gebet und Almosengeben angedeutet, die Hauptsache. Wo daher die Mendelsohn-Reimarus'sche Aufklärung, die nicht mit jenen ehrenwerthen Männern zu Grabe getragen worden, sich innerhalb des Christenthums regt, da wird auch stets ein negatives Verhalten beobachtet, wie gegen die eigentlich christlichen Dogmen, so auch gegen das Hervorheben des Glaubens. Ich erinnere mich eines Aufsatzes in der Predigerbibliothek, wo, nachdem es auseinandergesetzt war, daß kein Intoleranter „Christum predige,“ und Christum predigen = Toleransseyn, dies nachher so beschränkt ward, die Toleranz dürfe aber nur ja nicht so weit gehn, daß man ein großes Gewicht, das auf die Auferstehung Christi u. s. w., oder auch auf den Glauben gelegt werde, tolerire. Was diese Erfahrung nur andeutet, findet dann seine volle Bestätigung, wenn wir uns von diesen Autoritäten abwenden zu der Autorität, welche trotz aller Versuche der zuletzt Erwähnten, in der Kirche noch gilt, zur Bibel, und zu den Symbolen der evangelischen Kirche. Hier wird nun gelehrt, daß der Glaube selig mache. Wird nun dieser Spruch nicht durch eine verflachende, durch die Schrift

Digitized by Google

selbst nicht veranlaßte, Interpretation so ausgelegt, daß die Seligkeit ein Lohn seyn werde für den Glauben, so heißt dies nichts Andres, als daß der Glaube die Seligkeit ist. Nur die Seligkeit kann den Menschen selig, wie nur die Freude ihn freudig machen. Dies spricht denn auch die Schrift ausdrücklich aus, indem sie sagt, durch den Glauben seyen wir selig geworden, dies sey das ewige Leben, daß wir Gott und Christum erkennen, dies sey das Gericht, daß man nicht glaube u. s. w. Die Schrift sagt also von dem Glauben, daß in ihm die Seligkeit liege. Kann nun aber, wer einmal den Fluch der Sünde erfahren hat, unter Seligkeit nichts Andres sich vorstellen, und keine andre Seligkeit sich wünschen, als daß er Friede habe mit Gott, und mit ihm versöhnt sich wisse, so folgt auch aus der Lehre, daß der Glaube selig mache, unmittelbar, daß der Glaube nichts Andres ist, als eben Bewußtseyn der Versöhnung mit ihm. Dieses nennen wir ein unmittelbares oder unbefangenes, wo es noch durch keinen Zweifel, wie durch keine Reflexion ein ganz einfaches Bewußtseyn ist, das nichts weiter in sich enthält, als die eine Gewißheit: Ich bin selig, ich weiß, daß nichts mich scheiden kann von der Gnade Gottes. In dieser Unbefangenheit der Gewißheit ist der Glaube zuerst zu fassen.

Fragen wir aber nun zweitens, ob denn solche Gestalt des religiösen Bewußtseyns auch in der Wirklichkeit vorkommt, oder ob sie nur eine Fiction ist zum Behuf einer genaueren wissenschaftlichen Untersuchung, so tritt uns dieser ganz unbefangne, reflexionslose Glaube entgegen in dem Glauben der Gemeinde als Totalität. Die Kirche ist nicht etwa ein Aggregat von Einzelnen, sondern als ein Organismus ist sie vor ihren Theilen da. Diese Totalität, die wir die Kirche nennen, wird nun sehr treffend von der Schrift als der Leib Christi bezeichnet. Sie ist die Fortsetzung Christi, können wir sagen; wie in ihm völliges sich Einswissen mit dem Vater war,

Digitized by Google

so in ihr das Bewußtseyn des völligen wieder Einsgewordenseyns. Als diese organische Totalität lebt die Kirche in der, durch keinen Zweifel erschütterten, Gewißheit ihrer Identität mit Gott, und ist dabei nicht abhängig davon, ob in ihren Gliedern der Zweifel herrsche, sie ist seiner nicht fähig. In dieser zweifelsfreien Gewißheit beschließt sie in Concilien, verfaßt sie Symbola u. s. w., ohne über ihre Berechtigung zu reflectiren. Eine Reflexion darüber, wie z. B. in der Behauptung ihrer Infallibilität, zeigte sogleich, daß sie nicht mehr sich unmittelbar identisch mit Gott wüßte. So lange sie ihrer Sache gewiß ist, handelt sie als infallibel, weiß sich aber nicht als solche; sie behauptet sich erst als solche, wenn sie es nicht mehr ist. (Jede Unbefangenheit hört auf, sobald wir ihrer bewußt werden). Die Kirche als Totalität steht deswegen völlig im Glauben, wenn es auch Ehrgeiz u. s. w. ihrer Glieder ist, was die Veranlassung wird ihrer Siege. — Aber auch bei den einzelnen Gliedern der Gemeinde kommt dieser unbefangne Glaube vor. Je weniger die Reflexion in einem Individuo vorherrscht, um so eher kann diese Unbefangenheit des Glaubens als bleibender Zustand vorkommen. So findet sie sich denn besonders bei denen, welche der Reflexion mehr oder weniger fremd, mehr in der Unmittelbarkeit des Gefühles zu leben bestimmt sind, den Frauen. Wo das Weib noch wie Maria zu des Herrn Füßen sitzt und zuhört, statt Controversen zu führen, wo es nach der Schrift in der Gemeinde schweigt, statt das theologische Katheder zu besteigen, da ist sein Glaube unklarer, sagt man, aber intensiver. Die Unklarheit besteht nur darin, daß die Frauen von ihrem Glauben noch nicht Rechenschaft geben können, weil sie nicht über ihn hinaus gegangen, noch nicht gezwungen sind, ihn gegen eigne Scrupel, welche ihnen eben nicht kommen, zu rechtfertigen. An die Frauen schließen sich in dieser Hinsicht die sogenannten Ungebildeten der Gemeinde. Die Bildung besteht in nichts Ande-

Digitized by Google

rem, als in der Leichtigkeit, aus verschiedenen Gesichtspunkten Alles zu betrachten, dazu ist nöthig, daß man seinen Standpunkt verändern kann. Wer dies nicht vermag, wer nur auf seinem eignen Bescheid weiß, ist der Ungebildete. Es ist natürlich, daß mit dieser Beschränktheit Hand in Hand geht, daß das Bewußtseyn noch nicht versucht hat, über seinen Glauben nachzudenken, es ist ganz darin, und weiß darum nicht, über ihn Bescheid zu geben, oder ihn gegen Einwände zu rechtfertigen. In Gegenden, wo ein reges religiöses Leben herrscht, tritt uns dieser Glaube beim Landvolk entgegen, welches so häufig die scharfsinnigsten Predigten seiner Prediger nicht versteht, weil diese gegen Zweifel gerichtet sind, deren die Zuhörer nicht fähig sind. Je ungebildeter in anderer Hinsicht sie sind, desto bewundernswerther tritt hier oft die Glaubensstärke entgegen, die man nicht erwartete. — In den angeführten Beispielen erkennen wir wenigstens Annäherungen an den zweifelsfreien Glauben als bleibenden Zustand. In vorübergehenden Momenten kommt er in dem Leben eines jeden religiösen Menschen vor, nur sind diese deswegen schwer zu fixiren, weil, sobald wir über sie reflectiren, sie verschwinden, und hierin liegt eben die Schwierigkeit, eine deutliche Vorstellung von diesen Momenten zu haben. Diese Momente, wo auch der, der sonst zu reflectiren gewohnt ist, dem zweifelsfreien, ganz unbefangnen Glauben in sich Gewalt gibt, sind die Momente der Andacht und der religiösen Begeisterung. Wie sehr in diesen Augenblicken das Bewußtseyn jeder Differenz verschwunden ist, und wir uns völlig mit Gott Eins wissen, sehen wir daraus, daß einerseits der Mensch, was er in solchem Augenblick thut, als Gottes Werk ansieht („Nicht ich wirke, sondern Christus in mir"), andrerseits was Gott geschehen läßt, als die Frucht von seinem (des Menschen) Gebet erkennt. Diese Gewißheit der Erhörung, welche einen Luther sagen ließ: „Du mußt den Melanchthon erhalten," ist

nichts Andres, als ein Ausdruck des sich völlig mit Gott Einswissens. Wenn wir uns auf einem Standpunkt befinden, wo das Bewußtseyn solcher Einheit nicht mehr Statt findet — und wir werden später sehen, daß wir uns gewöhnlich auf einem solchen befinden —, so geschieht es leicht, daß wir bei Beurtheilung solcher Momente in anderen Menschen, bei ihnen auch das Bewußtseyn voraussetzen, das in uns sich findet, d. h. das Bewußtseyn, daß wir nicht mit Gott Eins seyen. Thun wir dies, so ist es erklärlich, woher es kommt, daß wir oft über dergleichen Erscheinungen das Urtheil fällen, darin liege ein Frevel, oder dergleichen auch Mysticismus nennen. Wem nämlich das Verhältniß der Differenz als das eigentlich richtige erscheint, der hält natürlich die Behauptung des Andern, er wisse sich so mit Gott identisch, für eine Unwahrheit und Anmaßung, d. h. einen Frevel. Er sagt dann wohl: man wolle Gott zwingen u. s. w. und bedenkt nicht, daß eben, indem die Differenz verschwunden ist, von einem Zwange, als dem Bestimmtwerden durch einen fremden Willen, nicht die Rede seyn kann. Daß man dergleichen Behauptungen für mystisch erklärt, wird uns später noch deutlicher werden, wo wir es sehn werden, daß das Wesen der Mystik darin besteht, wo einmal das Bewußtseyn der Trennung eingetreten ist, es auf gewaltsame Weise zu entfernen. Natürlich erscheint dem, welcher das Bewußtseyn der Trennung für das richtige und normale hält, die Behauptung, man wisse sich mit Gott versöhnt, als ein gewaltsamer Versuch, sich jenes richtigen Bewußtseyns zu entschlagen. Zur richtigen Beurtheilung solcher Momente haben wir aber dergleichen Voraussetzungen zu vergessen, die für sie keine Geltung haben, da sie eben Momente des völlig reflexionslosen, unmittelbaren Glaubens sind, der von keinem Zweifel weiß, welcher das völlig Versöhntseyn mit Gott als etwas Unglaubliches darstellt.

Vierte Vorlesung.

Es ist, um es zu rechtfertigen, daß das Wesen der Religion in der Versöhnung mit Gott bestehe, und um diese Versöhnung in ihrer ersten, unmittelbaren Gestalt zu erkennen, zuerst die Religion im subjectiven Sinne betrachtet worden. Wir haben nun dasselbe zu thun mit der

Religion im objectiven Sinne.

Man versteht darunter die religiöse Wahrheit, wie sie als Wahrheit ausgesprochen ist, oder die Religionslehre. Die christliche Religion im subjectiven Sinne ist das Christenthum als Gemüthszustand, (so sagt man als gleichbedeutend: der Mensch hat Religion, und: er hat Christenthum), die christliche Religion im objectiven Sinne ist das Christenthum als Lehre (so sagt man als gleichbedeutend: Die Religion lehrt, und: das Christenthum lehrt). Wir haben nun hier zu sehn, ob auch von der Religion als Lehre dies gilt, daß ihr Wesen die Versöhnung Gottes und der Menschheit sey. Hier ist aber sogleich Etwas, was seine ausführlichere Betrachtung in der Religionsphilosophie findet, gleichsam als ein Lemma aus derselben herüberzunehmen, weil es von Wichtigkeit ist bei der Beurtheilung des Inhalts der Religionslehre. Es betrifft dies nämlich die Form, in welcher die Wahrheit in der Religionslehre sich finden muß, und bedarf um so mehr der Berücksichtigung, als das Eigenthümliche der Form der Religionslehre von jeher, und noch neuerlichst im „Leben Jesu, von Strauß" ihr Angriffe gegen ihre Glaubwürdigkeit zugezogen hat.

Es kann als allgemein zugestanden angenommen werden, daß die Religionswahrheiten dazu bestimmt sind, Eigenthum Aller zu werden, und nicht etwa auf den Kreis besonders Gebildeter beschränkt zu werden. Dies Letztere würde nun der Fall seyn, wenn die Wahrheiten der Religion sogleich erschienen

Digitized by Google

als etwas durch Beweise, Demonstrationen u. dgl. Vermitteltes, denn da nur Wenige fähig sind, dergleichen Vermittlungen durchzumachen, so wären sie die Einzigen, welche der Wahrheit theilhaft werden könnten. Da aber nur diese Vermittlungen etwas als nothwendig darthun, so wird die religiöse Wahrheit der Art an den Menschen kommen, daß nicht sowol ihre Nothwendigkeit dem Menschen dargethan wird, sondern daß der Mensch und zwar jeder, ihrer unmittelbar gewiß werden kann. Etwas aber, dessen Jeder, ohne gewisse, nur Wenigen mögliche, Vermittlungen durchzumachen, gewiß werden kann, ist das, was wir ein Factum nennen. In Form des Factums ist die Wahrheit Jedem zugänglich, denn des Factums wird man unmittelbar gewiß. Die Wahrheit muß also in Form des Factums erscheinen. (Ausdrücklich wird hier gesagt erscheinen, und nicht etwa: dargestellt werden, um darauf hinzudeuten, daß nicht etwa ein erdichtetes Factum die Wahrheit symbolisch andeute. Denn wäre das Factum nicht wirklich, so würde es ja gerade, statt seinem Zwecke zu entsprechen und die Wahrheit unmittelbar gewiß zu machen, dagegen mißtrauisch, sie also ungewiß machen). Nun ist aber das Wesentliche eines jeden Factums, daß es etwas Zeitliches und Zufälliges ist (ein Factum kann auch anders seyn), das Wesentliche der Wahrheit ist aber, daß sie ewig und nothwendig ist. Also ist die Form des Factums der Wahrheit nicht angemessen, sondern diese dadurch entstellt. Damit die Wahrheit unentstellt gewußt werde, muß also jenes Ungehörige abgestreift, oder eine Correctur angebracht werden, wodurch das Falsche, das durch jene Form zur Wahrheit hinzukam, ausgelöscht werde. Diese Correctur muß für Alle gültig seyn, denn Alle sollen ja die Wahrheit haben, und Alle haben sie entstellt bekommen. Allen aber verständlich und zugänglich ist nur das Factische. Da entsteht also der Widerspruch, daß das Mangelhafte der Form des Factums für den aufgehoben werden soll, der ohne Form des Fac-

Digitized by Google

tums nicht percipiren kann. Wie kann dies geschehen? Nur so, daß zu jenem Factum eine Correctur tritt, die selber ein Factum ist. Mit andern Worten: zu jenem Factum muß ein Factum hinzukommen, welches seine Correctur bildet, d. h. welches ihm widerspricht. Zu der Wahrheit war die factische Form hinzugetreten und sie dadurch entstellt; wird nun zugleich ein entgegengesetztes Factum geltend gemacht, so neutralisiren sie sich, und das Resultat ist dasselbe, als wäre die Wahrheit ohne jene Form gewußt, eben so wie ein Hebel das Gleichgewicht behauptet, wenn seine Arme gar nicht, oder wenn sie gleich beschwert sind. Durch diese Neutralisation wird also an die, die dieser Form bedürfen, die Wahrheit dennoch unentstellt kommen, wenn beide Facta gewiß sind. Jedes für sich gibt die Wahrheit entstellt, beides zusammen unentstellt. [Daß dies möglich ist, daß zwei Facta, die jedes für sich unwahr sind, zusammen die Wahrheit geben, lehren alle halben Wahrheiten. Die Sätze: das Menschengeschlecht besteht aus Männern, und: es besteht aus Weibern, sind beide für sich unwahr, zusammen geben sie die Wahrheit). Zu dem, was wir also oben sagten, daß die Form, in der die Wahrheit erscheinen muß, die Facticität ist, ist itzt diese nähere Bestimmung hinzugekommen, und wir sagen: Die Wahrheit muß erscheinen in Form sich widersprechender Facta. [Ich erwähnte vorhin des „Lebens Jesu, von Strauß." Dieses Buch, das hinsichtlich seines Haupttheils, der kritischen Angriffe, allen den Theologen manche Nuß zu knacken geben wird, welche der Kritik einen Theil der Glaubwürdigkeit der Schrift geopfert haben, und nun die Erfahrung machen von einer Consequenz, welche, wenn ihr der Finger gegeben ward, die Hand verlangt, dieses Buch, sage ich, scheint mir in seiner speculativen Grundlage von ganz richtigen Vordersätzen auszugehn, aber durch übereilte Schlüsse zu einem unrichtigen Resultate zu kommen. Eine solche Voraussetzung scheint mir hier die zu seyn, daß es unmöglich sey,

Digitized by Google

daß die Wahrheit als ein sinnliches Factum erscheine. Dieser Satz ist ganz richtig. Wenn aber daraus gefolgert wird, also seyen die Facta der biblischen Geschichte nicht wirklich geschehen, sondern fingirt, seyen Mythen u. s. w., so ist dieser Schluß übereilt, denn aus jenem Satz kann doch eben so gut folgen, daß sie also erscheinen müsse als mehrere sich widersprechende Facta. Haben wir aber nun gar gezeigt, daß jenes Erstere (daß die Facta fingirt sind) nicht seyn kann, so bleibt nur das Letztere übrig, d. h. was wir als nothwendig behaupteten. — Eine andre Voraussetzung scheint mir in jenem Werke diese zu seyn: Das Wesentliche in der christlichen Lehre sey die ewige Wahrheit darin, das Factische sey nur die Form derselben. Dieser Satz ist gleichfalls richtig. Wird nun aber daraus gefolgert, also sey die ewige Wahrheit (die christlichen Ideen) erst da gewesen und jene Form nachher hinzugekommen, so muß man die Sache gerade umkehren. Eben weil die Idee das Wesentliche ist und der Zweck der, daß sie als Idee gewußt werde, die Form des Factums aber das Mittel dazu, eben deswegen muß das Factum dem vorhergehn, daß die Idee als Idee gewußt werde, oder wie Daub das unübertrefflich schön gesagt hat: „Das Daseyn der Idee beweist die Geschichte rückwärts." Alles was begriffen ist, beweist, daß es früher unmittelbar gewiß, erfahren war. Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu].

Ich mußte dies über die Form, in welcher die Religionslehre die Wahrheit enthält, vorausschicken, damit uns, wo wir itzt den Inhalt derselben näher prüfen wollen, weder der historische Charakter derselben befremde, noch auch dies stutzig mache, daß die einzelnen Dogmen sich widersprechenden Inhalt haben. Beides haben wir als nothwendig erkannt und werden itzt sehen, was der eigentliche Totalinhalt der sich corrigirenden und ergänzenden Facta oder Dogmen ist. Blicken wir hier gleich auf den Punkt, der den Mittelpunkt der christ-

Digitized by Google

lichen Lehre bildet, die Lehre vom Bösen, so lehrt die Religion, daß der Mensch durch seinen Willen feindselig sich Gott gegenüber stelle. Dies erscheint als ein Factum, also, da die Menschheit als Totalität nicht sichtbar ist, als das Thun dessen, der die ganze Menschheit und doch ein sinnliches Individuum ist, des ersten Menschen. Jener Zwiespalt ist also Adams That. Dadurch aber ist jener Zwiespalt ein von uns isolirtes Factum, das uns nicht tangirt, jenes Factum wird also corrigirt dadurch, daß zu ihm eines hinzutritt, in welchem das Gegentheil sich zeigt, daß nämlich es nicht Adams That ist, sondern unsere. Dieses Factum ist die Vererbung der Schuld. Lehrte jenes erstere, daß Adam gesündigt habe, so dieses, daß wir es sind, die da sündigen. Bei der durch die Sünde eingetretenen Trennung zwischen Gott und Menschen hat es aber nach christlicher Lehre nicht sein Bewenden. Das Verderben und Verlorensein des Menschen hört auf. Bestand das Verderben in der Trennung von Gott, so das Aufhören desselben in der Versöhnung Gottes und der Menschheit. Diese Versöhnung muß nun als Factum auftreten, damit sie als ein sinnlich Anschaubares gewiß werde. Die sinnlich angeschaute Identität Gottes und der Menschheit ist der Gottmensch. Er ist die Versöhnung, deshalb sagt er: er sey die Wahrheit, und der Apostel sagt, er verkündige nur, was er gesehen, betastet u. s. w. habe. Damit die Versöhnung gewiß werde, mußte sie als dieser Einzelne erscheinen. Damit aber, daß dieser Einzelne der mit Gott Identische ist, ist die Versöhnung nur sein Eigenthum; um diesen Widerspruch aufzuheben, der darin liegt, daß die Versöhnung zwischen Gott und Menschheit wirklich ist, aber nur ein Einzelner versöhnt ist, muß eine Correctur eintreten; dieses corrigirende Factum ist der Tod jenes Einzelnen. Er stirbt, kann man sagen, an jenem Widerspruch, muß sterben, damit die Versöhnung die Form der Einzelheit verliere und an die Stelle dieses einen Individuums die Menschheit

Digitized by Google

trete. („Es ist Euch gut, daß ich gehe u. s. w."). Der Einzelne also, indem er stirbt, streift die Form der isolirten Einzelheit ab. Damit aber, daß der Gottmensch gestorben ist, erscheint die Versöhnung als etwas Vorübergehendes, es muß also ein Factum eintreten, welches den Tod so zu sagen corrigirt, d. h. zeigt, daß trotz des Todes dieses Einzelnen die Versöhnung bestehe. So erscheint denn der Gottmensch, obgleich gestorben, als seyend, in der Auferstehung; endlich aber, damit nicht die Versöhnung erscheine als ein nur Transitorisches, ist der Gottmensch auch noch gegenwärtig, und den Anfang dieses seines ewigen Seyns bezeichnet wiederum ein sinnliches Factum, seine Himmelfahrt, wie die ewige, auch zukünftige, Fortdauer desselben in dem zu erwartenden Factum seiner Wiederkunft sinnlich sich zeigen soll. — Sehen wir nun, was in allen diesen sich ergänzenden Factis nicht etwa angedeutet, sondern offenbar geworden ist, so erkennen wir als den Totalinhalt derselben die Wahrheit: daß Gott und Menschheit identisch, versöhnt, sind, mag dies nun so ausgesprochen werden, daß man sagt, das Christenthum lehre die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, oder mag man es mehr erzählend so ausdrücken: Also hat Gott die Welt geliebt u. s. w.

Vergleichen wir nun dies, was sich uns als der eigentliche Inhalt der Religion, objective genommen, ergeben hat, mit dem, was wir vorhin bei der Betrachtung der Religion, im subjectiven Sinne genommen, gefunden haben, so springt die Identität beider Resultate in die Augen. Während dort als kurzer Ausdruck des Inhalts des Glaubens der Ausspruch: „Ich bin selig" gelten konnte, während dessen wird der Inhalt der Glaubenslehre kurz so angegeben werden können: „Ihr seyd, oder die Menschheit ist, selig." Was also dort als Zustand, das zeigt sich hier als Lehre, was dort die Gewißheit des Individuums war, das ist hier die verkündigte Wahrheit. Wir sahen dort ferner, daß das Bewußtseyn der

Digitized by Google

Seligkeit als ein unbefangnes, unmittelbares Bewußtseyn zu fassen war, und auch hier haben wir gesehn, daß der Inhalt des Glaubens in Form der Unmittelbarkeit auftritt. „Ich bin es einmal," antwortet der Glaube auf die Frage, wie es möglich sey, daß der Mensch mit Gott versöhnt sey, — „es ist einmal so" ist die Antwort der Religionslehre auf diese Frage. — Identität Gottes und des Menschen als unmittelbare Gewißheit ist also Glaube, Identität Gottes und des Menschen als unmittelbare Wahrheit die Glaubenslehre oder das Dogma. Man sieht hieraus, daß es eine gewaltsame Abstraction ist, die Untrennbares trennen will, welche z. B. sagt, es komme auf das Dogma nicht an, sondern auf die Religiosität. Mit demselben Recht, oder vielmehr Unrecht, könnte man sagen, auf diese komme es nicht an, sondern auf jenes. In eine genauere Sprache übersetzt, heißt jener Satz eigentlich: darauf kommt es nicht an, daß Gott und Menschheit versöhnt sind, sondern darauf, daß man weiß, daß Gott und Menschheit versöhnt sind. Hier springt die Absurdität einer solchen Abstraction sogleich in die Augen. — Beide sind untrennbar verbunden, beide sind identisch. Wegen dieser Identität hat denn auch der Sprachgebrauch für die Religionslehre denselben Namen, wie für jenen Gemüthszustand, er nennt nämlich die Summe der christlichen Lehre (etwa die drei Artikel) den Glauben, das Credo. Eben so wird fides, eben so πίστις gebraucht. Dies Beides ist so untrennbar mit einander verbunden, daß wenn die Schrift vom seligmachenden Glauben spricht, sie immer Beides zusammen meint, weder die fides quae creditur, noch die fides qua creditur macht selig, sondern die fides, welche Beides, oder in welcher Beides noch nicht auseinander getreten, ist.

Wenn wir also bei unserer Betrachtung der Religion und bei unserem Bestreben, sie in ihrer ersten, unmittelbarsten Ge-

Digitized by Google

stalt zu fixiren, sie, wie sie im subjectiven Sinne genommen wird, zuerst betrachtet haben, und dann sie im objectiven Sinne, so sind wir hier zu dem Resultate gekommen, daß auf dieser Stufe der Unmittelbarkeit, an der wir den Anfangspunkt unserer Untersuchung gefunden haben, Beides noch gar nicht auseinander fällt. Der Glaube als unbefangner, und das Object des Glaubens fällt gar nicht auseinander, man kann sagen, der unbefangne Glaube ist Glauben als verbum neutrum, wie leben, existiren. Wie die Frage, was lebst Du, was existirst Du? keinen Sinn hat, so auf dieser Stufe auch die Frage, was glaubst Du? Hätte Christus den Kranken auf seinen Ausruf: Ich glaube! gefragt: Was glaubst Du? so hätte der ihn schwerlich verstanden. Erst später werden wir sehen, wie sich der intransitive Glaube in das transitive Glauben eines Objectes oder an ein Object verwandelt. An diesem unbefangnen Glauben haben wir den Anfangspunkt unserer eigentlichen Untersuchung gefunden, seine dialektische Entwicklung wird den ganzen Gang derselben bestimmen. Wir haben nun zuzusehn, ob in diesem unbefangnen Glauben ein Trieb, sich zu entwickeln, sich findet, oder eine Nothwendigkeit, eine andere Gestalt anzunehmen. Diese Nothwendigkeit kann bloß dadurch erkannt werden, daß man etwa in dem unbefangnen Glauben schon etwas Anderes als Keim findet, oder daß man erkennt, daß er, genauer betrachtet, eigentlich etwas Anderes ist, als das, als was er erscheint. So erkennt man die Nothwendigkeit, daß aus der Eichel ein Baum werde, wenn man es weiß, daß eigentlich die Eichel ein Baum ist. Sehen wir darum zu, was wir an dem religiösen Bewußtseyn, wie es sich uns ergeben hat, eigentlich haben:

Das Wesentliche des unbefangnen Glaubens ist also, daß das Bewußtseyn einer völligen Versöhnung mit Gott da ist. Nun liegt aber im Begriff der Versöhnung,

Digitized by Google

daß sie eine Einheit ist, welche wieder erlangt ist, (der Mensch wird zum Glauben nicht geboren, sondern wiedergeboren), d. h. daß ihr eine Trennung, durch die Sünde, vorhergeht, oder, die Versöhnung ist nicht die unmittelbare Einheit mit Gott. Der Glaube ist damit eine Seligkeit, welcher die Unseligkeit vorhergegangen ist. Mit der Seligkeit ist also in dem glaubenden Subjecte zugleich die Erinnerung an seine Unseligkeit gesetzt.

Andrerseits kommen in jedem glaubenden Subjecte die Augenblicke zum Vorschein, wo seine Versöhnung mit Gott sich seinem Bewußtseyn verbirgt, und es so in die frühere Unseligkeit zurückfällt. („Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben"), und in welcher die Seligkeit, die es hatte, ihm nur eine schöne Erinnerung ist. Folgen hierauf wiederum Momente der Seligkeit, so ist damit zugleich auch immer das Bewußtseyn der gewesenen Unseligkeit, oder im umgekehrten Falle der gewesenen und wieder zu gewinnenden Seligkeit gesetzt.

Zu gleicher Zeit ist also Beides im Bewußtseyn und Beides ist auf einander bezogen, das selige Bewußtseyn auf seine gewesene Unseligkeit, das unselige auf seine (seyn sollende und) gewesene Seligkeit. Ein zugleich seyendes Bewußtseyn von Verschiedenen, die zugleich auf einander bezogen sind, nennt man ein vergleichendes Bewußtseyn. Das Bewußtseyn bezieht sich also vergleichend auf jene beiden Entgegengesetzten. Diese beiden Entgegengesetzten sind das (selige oder unselige)

Digitized by Google

Bewußtseyn, und die ihm gegenüberstehende Unseligkeit oder Seligkeit. Das Bewußtseyn bezieht sich also, da es sich ja auf Beide bezieht, auf sich selbst, indem es sich auf ein Anderes bezieht. Eine solche Beziehung des Bewußtseyns auf sich selbst, welche vermittelt ist durch eine Beziehung auf Anderes, nennen wir (ganz dem analog, wie wir in der Optik das Wort brauchen) Reflexion, und sagen also, daß bei näherer Betrachtung sich zeigt, wie das unmittelbare religiöse Bewußtseyn eigentlich reflectirtes Bewußtseyn ist. Nur dieses selbe wird darunter verstanden, wenn man sagt, das unbefangne Bewußtseyn gehe zum reflectirten Bewußtseyn über. Mit den Gestalten dieses reflectirten Glaubens haben wir es zu thun im

Ersten Abschnitt.

Fünfte Vorlesung.

Das Bewußtseyn also, welches bisher als unbefangner Glaube selig war, reflectirt itzt auf sich selbst. In dieser Reflexion gewahrt es einerseits, wenn es selig ist, daß es selbst auch früher getrennt von der Seligkeit war und auch wieder getrennt werden kann, daß also der Seligkeit gegenüber das Ich steht, welches auch ohne die Seligkeit etwas für sich ist. Andrerseits im Momente der Unseligkeit, steht ihm die Seligkeit als etwas Vergangnes, also von ihm Getrenntes gegenüber.

In beiden Fällen aber ist doch die Beziehung

Digitized by Google

zwischen dem Ich und der Seligkeit nicht verschwunden, denn auch dem unseligen Ich steht die Seligkeit als Ziel gegenüber. Ein Verhältniß zwischen Beiden ist geblieben, obgleich dem Ich die Seligkeit als ein Anderes gegenüber steht. Etwas nun, das ein Anderes ist, als das Ich, und doch wesentlich darauf bezogen, nennen wir sein Object. Also steht itzt dem Ich als dem Subject die Seligkeit (d. h. die Versöhnung Gottes mit dem Menschen) als das Object gegenüber.

Nun war aber nach dem Vorhergehenden diese Versöhnung = Glaube. Also ist hier der Glaube das Object, welches dem Ich gegenüber steht, und der unbefangne Glaube ist itzt so in die Diremtion getreten, daß das Bewußtseyn, und der Glaube als Gegenstand des Bewußtseyns, auseinander fallen. War also vorher der Glaube ein verbum neutrum, so haben wir itzt den Glauben als verbum activum; der fides qua creditur (dem glaubenden Bewußtseyn), steht die fides quae creditur (das Object) gegenüber, und der unbefangne Glaube ist Glauben an ein Geglaubtes geworden.

Es ist beim unbefangnen Glauben darauf aufmerksam gemacht worden, daß es Schwierigkeit habe, diesen Standpunkt in seiner Reinheit zu fixiren. Itzt wird es deutlicher werden, worin jene Schwierigkeit ihren Grund hatte. Darin, daß ein Zustand, dem jede Reflexion fremd ist, zum Gegenstande der Reflexion gemacht werden sollte, und zwar von uns, die wir gewohnt sind, immer zu reflectiren. Das nämlich, was man Bildung nennt, ist nichts Anderes, als die Gewohnheit und

Digitized by Google

Fertigkeit des Reflectirens, und bei dem Gebildeten tritt augenblicklich zu jedem unmittelbaren Zustande (der Leidenschaft z. B.) die Reflexion hinzu. Mit dieser aber verschwindet jener nothwendig, die Unbefangenheit, d. h. der Mangel aller Reflexion, hört sogleich auf, sobald wir auf unsere Unbefangenheit reflectiren. Die Schwierigkeit also, welche dort erwähnt ward, liegt darin, daß diejenigen, in welchen jener unbefangne Glaube als continuirlicher Zustand vorkommt, am wenigsten fähig sind, ihn sich zum klaren Bewußtseyn zu bringen, dagegen in denen, welche die größte Fertigkeit im Reflectiren haben, jener Zustand nur in abgerissenen, sogleich verschwindenden Momenten erscheint. Nun gab es vielleicht nie eine Zeit, in der mehr reflectirt ward, als unsere, und in welcher vor lauter Reflexion es weniger zu einem frischen unmittelbaren Handeln kam, als eben in dieser. Was in allen Gebieten sich zeigt, das auch im religiösen. Wenn daher Schleiermacher in seiner Weihnachtsfeier sagt, daß der, in welchem Gefahr sey, daß in ihm das unmittelbare gläubige Gefühl zu sehr vorwiege und ihn der Schwärmerei nahe bringe, daß dieser sich durch ein halbjähriges theologisches Studium davor retten könne, so war dies für jene Zeit richtig. In der That sind alle die reflectirenden Betrachtungen, welche die Einleitungen ins V. und N. T. dem Anfänger geben, genug geeignet, den abzukühlen, der bis dahin die Schrift zur Erbauung und Erhebung las. Aber in unserer Zeit haben wir ein solches desperates Mittel nicht nöthig; in solchen Reflexionen bewegen wir uns immer, mit ihnen kommen wir schon zum theologischen Studium. Wenn darum die Stufe des unbefangnen Glaubens uns nur wie eine schöne Vergangenheit in der Erinnerung wohnt, so ist dagegen die Stufe, zu der wir itzt gekommen sind, uns terra cognita, weil wir uns immerfort auf ihr befinden. Wenn wir von Glauben sprechen, so ist es viel weniger jener intransitive Glaube, als der Glaube an

Digitized by Google

Etwas, den wir meinen, wo also dies Etwas als das Object unsres Glaubens uns gegenüber steht.

Wenn wir den unbefangnen Glauben mit dem Zustande des Kindes verglichen haben, so kann der Uebergang von ihm zu der Stufe des religiösen Bewußtseyns, zu welcher wir itzt gekommen sind, füglich mit einer ähnlichen Uebergangsperiode im kindlichen Bewußtseyn verglichen werden. In der ersten Zeit seines Bewußtseyns setzt das Kind noch keinen specifischen Unterschied zwischen sich und den Dingen. Es nennt sich selbst wie die Dinge, weil es sich selbst so denkt. Erst bei fortgehender Entwicklung kommt ihm das Bewußtseyn der specifischen Unterschiedenheit zwischen sich und allen anderen Dingen, und sich von ihnen unterscheidend, bezieht es sich auf sich selbst, indem es sich als Ich denkt. Indem das Kind sich als Ich denkt, setzt es sich aus dem Kreise aller Dinge heraus, und weiset sie alle von sich hinaus, und dieses von ihm Hinausgewiesene und Hinausgeworfene ist sein Object. Dieses Erwachen des Ich ist der Schöpfungsact der Objectivität als Objectivität, oder der Außenwelt als Außenwelt, denn ein Object kann doch nicht seyn ohne Etwas, dem es objicirt ist, eine Außenwelt nicht ohne eine Innenwelt. Genau so, wie es sich mit diesem Uebergange, dessen Nothwendigkeit die Psychologie nachzuweisen hat, verhält, genau so mit dem, dessen Nothwendigkeit wir hier erkannt haben. Was in dem ersten kindlichen Zustande die Außenwelt war, oder genauer gesagt: was erst im späteren Bewußtseyn Außenwelt des Kindes wurde und nur von uns schon vorläufig Außenwelt genannt ward, weil wir wußten, ihm werde eine Innenwelt gegenüber treten, — das ist in dem Verhältniß, welches wir hier betrachten, der Glaube. Gerade wie dort nun das Kind ganz in der Außenwelt aufging, und also keine sich gegenüber hatte, eben so geht der unbefangene Gläubige so in seinem Glauben auf, daß er ihn nicht sich gegenüber hat, der Glaube ist ihm

Digitized by Google

nicht eine abtrennbare Eigenschaft, die mit ihm verbunden ist (sehr sinnvoll sagt die Sprache, daß, wer sich *mit* seinem Glauben weiß, keinen hat), auch nicht ein Gegenstand, den er besitzt, die Seligkeit ist ihm nicht eine äußere Verkündigung, sondern er sieht sich als einen der Seligen an, wie das Kind sich als eines der Dinge betrachtet. Jtzt aber steht dem subjectiven Glauben das Object desselben (das Credo) gegenüber, beide fallen auseinander.

Dieses Auseinanderfallen war nothwendig; eben als nothwendige Entwicklungsstufe werden wir sie eine höhere nennen, als die, auf welcher der unbefangne Glaube stand, aber nur dann höher, wenn sie wirklich nur das ist, als was sie sich sogleich zeigen wird, Durchgangsstufe zu höheren Gestalten. Bleibt das Bewußtseyn hierbei *stehn*, so hat es nur eingebüßt. Eben so ist der Augenblick, wo das Kind sich als Jch denkt, ein viel entwickelterer und höherer, als der frühere Zustand, und *Fichte* hatte nicht Unrecht, diesen geistigen Geburtstag seines Sohnes zu feiern. Bleibt es aber bei diesem Jch so stehen, daß das Jch festgehalten wird, statt daß der Mensch es aufgebe und Höherem unterordne, so ist das der Egoismus, der in jener Zeit *nicht* da war, und gegen den sie das Höhere ist. Der Grund, warum es uns daher mit Wehmuth erfüllen kann, daß jener unbefangne Glaube aufgehört hat, liegt darin, daß er unwiederbringlich verloren ist, und, sollte es auch ein Höheres geben, als ihn, es doch vieler Kämpfe und Gefahren bedarf, um dazu zu gelangen, ganz eben, so wie es vieler Kämpfe und Schmerzen bedarf, ehe das einmal erwachte Jch im Kinde gedemüthigt wird. Die Reflexion ist einmal erwacht, zurück in den unreflectirten Glauben kann das Bewußtseyn nicht mehr, es ist nun zuzusehn, ob es nicht im Vorwärtsgehn zur Ruhe gelangt.

Digitized by Google

Sechste Vorlesung.

Indem das religiöse Bewußtseyn auf sich reflectirt, findet sich auf der einen Seite das Ich, auf der andern das Object. Dieses Object ist, wie wir gesehn haben, die Einheit Gottes und der Menschheit, und in dieser Einheit liegt die Seligkeit und Wahrheit. Also findet sich die Wahrheit auf Seiten des Objects, und dem Ich, sofern es dem Object gegenübersteht, fehlt sie.

Soll nun das Ich der Wahrheit theilhaft werden, so kann dies nicht durch seine eigne Thätigkeit geschehn, sondern es muß sich gegen das Object passiv, nur empfangend verhalten. Es muß sich also dem Object so unterwerfen, daß es nicht etwa an dem Object etwas ändere, sondern es muß das Object so, wie es ist, annehmen; Alles, was es selbst hinzutrüge, würde, da das Ich in sich keine Wahrheit hat, die Wahrheit nur trüben, es darf also weder etwas weggelassen, noch etwas hinzugethan werden, und das Ich weiß es, daß keine solche Veränderung vorgenommen werden darf.

Dieses Verhältniß hat nun das Ich da, wo es Etwas als ein Factum annimmt. Indem man es mit einem Factum zu thun hat, muß man sich's gefallen lassen, wie es ist, und muß es anerkennen, wie es sich selbst gibt. Das Ich wird also sich die Wahrheit so aneignen müssen, daß es Etwas als ein Factum, als eine Historie gelten läßt, und sie so, wie sie ist, anerkennt.

Mit diesem historischen Glauben soll aber

Digitized by Google

zugleich das Bewußtseyn vorhanden seyn, daß das Ich nichts daran zu ändern habe, sondern daß das Factum durchaus unabhängig ist vom Ich, und daß daran gar nichts durch die Thätigkeit des Ichs gesetzt, sondern vielmehr das Object dem Ich durch eine Autorität gesetzt ist, über die es nichts vermag. Ein solches aber nennt man ein Positives. [Das Positive wird einmal dem Negativen entgegengesetzt und andrerseits dem Rationalen. Wie beide Bedeutungen zusammen gehören, übergehen wir hier und halten uns nur an die letztere. Versteht man unter dem Rationalen das, was das Ich selber begriffen (also durch seine Thätigkeit reproducirt, gesetzt) hat, so ist dagegen unter dem Positiven dasjenige zu verstehn, welches nicht durch Thätigkeit des Ichs gesetzt ist, sondern welches, als ein ihm Gesetztes, das Ich sich hat gefallen zu lassen].

Wäre die Wahrheit auf Seiten des Ichs zu finden, so könnte die Forderung entstehn, daß es von ihm gesetzt oder doch anerkannt, d. h. rational sey; nun hat sich aber gezeigt, daß dies nicht so ist, also ist, ob sie rational ist, ob nicht, für die Wahrheit gleichgültig. Darauf kommt es nicht an, sondern nur darauf, daß sie positiv ist. Nur deswegen, weil sie positiv ist, soll sie geglaubt werden. Es könnte vielleicht seyn, daß sie auch rational wäre, in diesem Falle müßte sie nicht ihrer Rationalität wegen anerkannt werden, denn ein solches Anerkennen wäre nicht Glauben. Der Glaube soll hier nur seyn Anerkennen des Positiven, weil es positiv ist. Diesen Standpunkt nenne ich Dogmatismus.

Digitized by Google

Nachdem hier gezeigt worden ist, wie, wenn der Glaube angefangen hat, auf sich zu reflectiren, seine Consequenz diese zuletzt beschriebene Gestalt ist, muß nun, nachdem die gewählte Bezeichnung dieses Standpunktes gerechtfertigt ist, in concreten Beispielen er wieder erkannt, endlich aber er mit einer anderen Gestalt verglichen werden, mit der er leicht verwechselt werden kann.

Was nun zuerst den Namen Dogmatismus betrifft, so kann es allerdings als eine Willkühr erscheinen, daß ich mit ihm gerade diesen Standpunkt bezeichne. Das Wort δόγμα, welches bei Aristoteles in der Bedeutung einer unbewiesenen Voraussetzung, in der h. Schrift in der eines Gesetzes oder einer Vorschrift (wie placitum) vorkommt, hat man in neuerer Zeit überhaupt für jede positive Behauptung, besonders aber für die Lehren der Religion zu gebrauchen sich gewöhnt, und es ließe sich leicht nachweisen, daß hier die ursprüngliche Bedeutung, wenn auch beschränkt, doch nicht ignorirt wurde. Ein System nun, welches nur Lehren vorträgt, nenne ich ein dogmatisches, und so ist der Charakter der Religion (objective genommen) wesentlich dogmatisch. Die Kirche trägt nur Lehren vor und hat eben deswegen einen rein dogmatischen Charakter. Von diesem aber unterscheidet sich wesentlich diejenige Ansicht, welche ich die dogmatistische nennen möchte. Mit dieser verlängerten Form bezeichne ich nämlich diejenige Ansicht, welche, indem sie Dogmen vorträgt oder annimmt, nicht nur stets das Bewußtseyn hat, daß es Dogmen, d. h. unbewiesene Lehren sind, sondern darein das Wesentliche setzt. (Daß ich eine solche hyperdogmatische Ansicht mit dieser verlängerten Form bezeichne, dazu leitet mich auch an, daß in der Schrift und auch später in der Kirche diese öfter gebraucht ward, um eine Verirrung anzudeuten, so δογματίζεσθαι Col. 2., so δογματίστης von Novatian gebraucht). Vielleicht möchte ein Andrer das noch barbarischere Wort positivistisch treffender

Digitized by Google

finden, so daß, während die Kirchenlehre ihre positiven Lehren vorträgt, die positivistische Ansicht sie annimmt, nur weil sie positiv sind. — Diese dogmatistische Ansicht bezeichne ich nun mit dem Worte Dogmatismus. Allerdings entsteht mir hier die Unbequemlichkeit, daß wir für den dogmatischen Charakter auch keine andere Bezeichnung haben. Um aber hier keine Mißverständnisse durch die Vermischung beider Begriffe (wodurch es kommt, daß man manchmal der Kirche anrechnet, was der Dogmatismus verschuldet, und ihm zu Gute schreibt, was sie verdient) zu veranlassen, werde ich hinfort von einem System, das Dogmen vorträgt, nur den Ausdruck „dogmatischer Charakter, dogmatische Ansicht," gebrauchen, dagegen das Wort Dogmatismus nur zur Bezeichnung der, von mir dogmatistisch genannten, Ansicht anwenden. Für diesen Gebrauch aber des Wortes Dogmatismus (wenn auch nicht für die Beschränkung auf diese Ansicht allein) habe ich viele Autoritäten, von denen ich nur die bereits erwähnten Briefe von Schelling anführe.

Was dann das Zweite anlangt, nämlich in welchen Erscheinungen sich denn dieser Standpunkt wieder erkennen lasse, so muß ich hier etwas zum Voraus bemerken, was auch auf alle späteren Entwicklungsstufen seine Anwendung findet. Einmal ist darauf aufmerksam zu machen, daß, wenn sich von diesen Stufen allen zeigen wird, daß sie nothwendiger Weise in andere übergehn, es da schon wahrscheinlich ist, daß die Subjecte, welche sich auf einer dieser Stufen befinden, auch dieser Nothwendigkeit unterliegen, und es daher erklärlich ist, wenn sie diese Stufe nicht in ihrer größten Reinheit repräsentiren, sondern zu gleicher Zeit schon eine Neigung zu einer höheren oder ein Haften an einer niederen verrathen. Dazu aber kommt, daß, wenn hier doch die Entwicklungsstufen des religiösen Bewußtseyns überhaupt betrachtet werden, wir sie nun aber in dem religiösen Bewußtseyn einzelner Individuen wieder erkennen wollen, kein einziges Individuum nur Repräsen-

Digitized by Google

tant dieser Stufe ist, sondern noch vieles Andere. Deswegen wird hier dasselbe gelten, was etwa gilt von der Charakteristik der verschiedenen menschlichen Temperamente; so richtig diese seyn mag, so wird sich doch, wenn überhaupt, so doch selten, ein Individuum finden, welches ein Temperament in seiner Reinheit repräsentirt. Dies zur Erinnerung, wenn wir vielleicht Männer bei irgend einer Stufe als Repräsentanten anführen, die eben so sehr auch bei einer andern anzuführen wären. Was hier entscheidet, ist dann das Prävaliren der einen oder der andern Seite. —

In ziemlicher Reinheit indeß zeigt sich diese dogmatistische Ansicht bei den Orthodoxen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts. Man hat jene Orthodoxie todte Orthodoxie genannt und der Ausdruck ist nicht unpassend, weil das Unlebendige derselben darin liegt, daß sie sich mit Stoff zu thun machten, bei dem das eigne Gemüth, oder die eigne Vernunft, oder das eigne Herz nicht selbst mit tangirt war, sondern der ihm äußerlich gegenüberstand. Das Wesentliche ist, daß sie es nur zu thun haben mit geschichtlich Gegebnem, das von Außen herangekommen ist, und welches nun für wahr gehalten werden muß. Auf diesem Standpunkt, wo die Wahrheit eben nur Wahrheit ist, weil sie so von Außen gegeben ist, muß natürlich der Zustand des unbefangnen Glaubens, wo sie noch dem Glaubenden ganz präsent war, als unreif und kindisch erscheinen, daher denn gerade in jener Zeit bei denen, die die beßre Einsicht hatten, der Stolz gegen die Laien. Wo aber gar innerhalb der Theologie das Bestreben auftritt, in den Dogmen mehr zu sehn, als bloßen historischen Stoff, wo darauf aufmerksam gemacht wird, darauf komme es an, daß der Mensch selber interessirt sey, und der unbefangne Glaube, der sich seiner *eignen* Sünde halber betrübe und seiner *eignen* Seligkeit rühme, thue besser, als die Gelehrsamkeit, die es mit bloßer Historie zu thun habe, — da erscheint dies

jener Ansicht natürlich als Profanation des Heiligsten. Daher sehen wir denn, als man anfing, auf das Praktische im Christenthum am meisten Gewicht zu legen, einen Arnd von Osiander, und die Francke-Spenersche Richtung von einem Carpzov verfolgt. Es war dies natürlich, da, wenn die Untersuchungen über die alternatio und appropriatio u. s. w. das Wichtigste in der Theologie geworden waren, man keine wissenschaftliche Würde mehr darin erkennen konnte, daß man den Menschen zur Buße und Zerknirschung ermahnte. — Diese Erscheinungen sind aber nicht mit jenen Jahrhunderten zur Ruhe gegangen, vielmehr zeigen sich noch heutigen Tages ähnliche. In einer religiösen Richtung unserer Tage, welche man mit Unrecht die pietistische nennt, so lange man mit diesem Namen die Francke-Spenersche Ansicht bezeichnet, für die wir später, wo wir sie betrachten, einen passendern Namen finden werden, in dieser tritt sehr oft, namentlich da, wo sie gegen Angriffe sich rechtfertigen will, ein Räsonnement auf, das auf dem Boden des Dogmatismus erwachsen zu seyn scheint. (Wie gerade diese Richtung dazu kommt, werden wir auch später sehn). Es macht einen sonderbaren Eindruck, wenn man z. B. im homiletisch-liturgischen Correspondenzblatt Aufsätze liest, die vor einem Saeculo geschrieben zu seyn scheinen! — Endlich finden sich innerhalb der supranaturalistischen Theologie (auch diese wird später betrachtet werden,) Manche, welche, namentlich wenn sie consequent sind, das, was wir als Princip des Dogmatismus bezeichneten, geltend machen. Lassen Sie mich hier einen Mann nennen, den sein heller Verstand nie auf halbem Wege stehen bleiben läßt, es ist mein verehrter Lehrer und Freund Sartorius. Was ich oben als Grundsatz des Dogmatismus aussprach, „daß auch derselbe Inhalt, wenn er nicht deswegen anerkannt wird, weil er positiv ist, sondern weil er rational ist, dann nicht mehr Inhalt des Glaubens sey," finden Sie wörtlich bei ihm ausgesprochen in seinen Beiträgen

Digitized by Google

zur evangelischen Rechtgläubigkeit. Eben weil er hier diesen Standpunkt in solcher Reinheit festhält, eben dadurch ist es ganz folgerichtig, was zunächst befremdlich erscheinen könnte, daß so verschiedne Ansichten wie die rationalistische, mystische, katholische zusammengestellt werden. Sie alle trifft, daß sie sich nicht nur passiv, empfangend verhalten gegen den einmal gegebnen positiven Inhalt. Auf diesem Standpunkt des Dogmatismus ist also Glauben, wie Fichte ihn einmal definirt „eine Ansicht der Menschen, welche nicht durch ihre eigne Freiheit, sondern durch ein ihnen verborgen bleibendes Gesetz gebildet wird;" als dieser Glaube an einen positiven Inhalt ist er nichts Anderes, als das Fürwahrhalten dieses Inhalts und hier wird es uns erklärlich, wie sich die Bedeutung des Glaubens als eines Fürwahrhaltens ins religiöse Gebiet hat einschleichen können, ja es wird sogar erklärlich, daß der Dogmatist vom Glauben sagen kann, er sey ein Fürwahrhalten ohne Gründe. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß, wenn dem Dogmatismus der Glaube nichts Andres ist, als das Fürwahrhalten gewisser Facta, daß er, wo der Glaube als etwas Anderes und Höheres dargestellt wird, dies nicht will gelten lassen. Wir haben früher den Ausspruch der Schrift, daß der Glaube selig mache, näher betrachtet und gesehn, daß dies nichts Anderes heiße, als daß er die Seligkeit sey. Der Dogmatist, der keinen anderen Glauben kennt, als das Annehmen gewisser Thatsache, macht auch das Verbundenseyn des Glaubens und der Seligkeit zu einer bloßen zufälligen Thatsache. Gott hat, so lehrt er, dem Menschen die Seligkeit unter der Bedingung zugesagt, daß er gewisse Facta annehme. (Er hätte auch andere Bedingungen machen können, aber er hat diese gemacht). Erfüllt der Mensch nun diese Bedingung, so empfängt er, was Gott verheißen hat, die Seligkeit, im entgegengesetzten Falle nicht u. s. w. Kurz auch die Untrennbarkeit des Glaubens und der Seligkeit ist — eine Historie.

Digitized by Google

Endlich aber haben wir einem Einwand zu begegnen, indem wir darauf aufmerksam machen, welcher Unterschied zwischen dem dogmatischen Charakter der h. Schrift und Kirche und diesem Dogmatismus ist. Es könnte scheinen, als fielen beide zusammen, da wir doch oben sagten, daß die Religion die Wahrheit in Form von Factis, oder einer Geschichte, lehre. Worin liegt nun der Unterschied vom Dogmatismus? Darin, daß dieser das Bewußtseyn hat vom dogmatischen Charakter der Lehre. Dort wurde nicht das Dogmatische dem Rationalen entgegengesetzt, die Religion kennt diesen Gegensatz nicht und er tangirt sie nicht, dagegen der Dogmatismus lebt in ihm. Daher erzählt das Credo die Wahrheit als Geschichte, der Dogmatismus glaubt sie, weil sie Geschichte ist. Man kann sogar noch mehr sagen: das Dogma ist Wahrheit, obgleich es Geschichte, Factum ist, dem Dogmatismus ist es Wahrheit, weil es Factum ist. Man führt nun aber noch Etwas an, was die Identität beider beweisen solle, man sagt nämlich: die h. Schrift lehre gerade einen solchen Glauben, wie wir ihn als den Glauben des Dogmatismus bezeichnet haben, nämlich ein Fürwahrhalten gewisser Facta. In der That wird in der h. Schrift von einem solchen Glauben gesprochen, aber in einer Weise, die eben nicht dazu dient, ihn als etwas Hohes darzustellen. Die ganze Epistel Jacobi ist gegen diesen Glauben gerichtet und der scheinbare Widerspruch zwischen Jacobus und Paulus besteht in der That nur darin, daß beide von ganz verschiedenem Glauben sprechen, daher der Eine vom Glauben sagen kann, daß er selig mache, und der Andere auch den Teufeln Glauben zuschreibt, bei denen der Glaube aber nicht Seligkeit, sondern Furcht und Zittern errege. Dieser Glaube ist nichts Anderes, als das Fürwahrhalten eines Factums, d. h. der Glaube des Dogmatismus. Daher erscheint bei Jacobus auch der Glaube als das transitive Glauben eines Objectes. „Du glaubest, daß ein Gott ist," (ur-

Digitized by Google

sprünglich = Du glaubest das: (τὸ) Gott ist, d. h. „Gott ist" ist das Object Deines Glaubens), dagegen ist der seligmachende Glaube Glauben als Neutrum und so (intransitiv) wird denn der Glaube bei Paulus auch meistens gebraucht, manchmal im Sinn des Vertrauens, besonders aber ganz in dem Sinne, wie Christus das Wort braucht, wenn er sagt: wer glaubt, hat das ewige Leben. So sagt Paulus: durch den Glauben seyd Ihr gerecht worden; er sagt nicht durch den Glauben, daß (etwa) ein Gott sey oder dgl., sondern der Glaube, der gerecht macht, ist die fides schlechthin, dagegen Jacobus von der bloßen fides qua creditur spricht, dem bloßen Fürwahrhalten gewisser Wahrheiten. Eben weil unter dem Glauben, der in der h. Schrift als das Heil gepredigt wird, nicht ein bloßes Fürwahrhalten von Wahrheiten verstanden wird, eben deswegen ist auch, wenn vom Beweisen des Glaubens und seiner Wahrheit die Rede ist, dieses nicht ein Beglaubigen von Factis, sondern etwas ganz Anderes. Damit wir uns von der Wahrheit des Glaubensinhaltes überzeugen, fordert Christus uns auf, ihn zu erleben. Was heißt dieses anders, als daß der Glaube ein Zustand sey, den wir in uns sollen eintreten lassen? Werden wir diesen Zustand der Versöhnung mit Gott in uns eintreten lassen, so ist uns die Wahrheit seiner Lehre bewiesen, dagegen, damit wir eine Historie für wahr halten, bedarf es einer ganz anderen Art von Beweisen. Das Gesagte wird wohl hinreichen, daß von einem Dogmatismus der Bibel oder auch der Kirchenlehre nicht gesprochen werden kann. Beide haben allerdings einen dogmatischen Charakter, dogmatistisch sind sie nicht, weil sie nicht die dogmatische Form für die Hauptsache halten. Es wird sich zeigen, daß der Dogmatismus nothwendig in eine andere Gestalt des religiösen Bewußtseyns übergehn muß.

Digitized by Google

Siebente Vorlesung.

Es hatte sich gezeigt, daß, sobald das religiöse Bewußtseyn zu reflectiren anfängt, alsobald ihm die Wahrheit als Object gegenüber steht (s. Vorles. 5); bei näherer Betrachtung zeigte sich (s. Vorles. 6), daß eben deswegen das Ich sich ohne Widerrede dem Object zu unterwerfen habe, woraus sich ergab, daß die Wahrheit dagegen ganz gleichgültig ist, ob sie mit dem Ich und seinen Anforderungen in Uebereinstimmung stehe oder nicht; das Wesentliche war, daß die Wahrheit etwas Positives ist. Sehen wir zu, was daraus folgt.

Die Wahrheit hat also wesentlich den Charakter der Positivität. Es ist aber Etwas positiv dadurch, daß es dem Ich von Außen (durch eine Autorität) gesetzt ist, und nicht vom Ich gesetzt wurde. Wäre es dies, so hätte es den Charakter des Positiven nicht mehr, dieser fällt nothwendig damit, daß der Gegenstand ein vom Ich gesetzter ist. Das Positive, und, da die Wahrheit nur positiv ist, auch diese, ist also nicht so gleichgültig dagegen, daß es auch wohl vom Ich gesetzt seyn könnte, sondern es verhält sich dieselbe ganz negativ dagegen, vom Ich gesetzt zu seyn.

Es war nun aber Gesetztseyn vom Ich = Rationalseyn, also ist das Positive nicht in diesem Verhältniß der Gleichgültigkeit gegen die Rationalität, daß es wohl auch rational seyn könnte, sondern es schließt

Digitized by Google

die Rationalität aus, ist wesentlich irrational, und nur so lange es dieses ist, ist es das Positive.

Ist aber die Wahrheit nur durch ihren positiven Charakter Wahrheit, so gilt von ihr dasselbe. Sie kann nicht, wie der Dogmatismus sagte, auch wohl rational seyn, sondern sie schließt die Rationalität aus; diese wäre eine Uebereinstimmung mit dem Ich, eine solche aber muß die Wahrheit fürchten, weil das Ich das Unwahre ist. Also ist die Wahrheit nur Wahrheit, indem sie ganz das Gegentheil ist von den Bestimmungen des Ichs; nur das Irrationale ist die Wahrheit, und es ist Wahrheit, nur weil es irrational ist.

Während also auf die Frage, was die Wahrheit sey, der Glaube an die Lehre zur Antwort gab: die Lehre von der Versöhnung, während auf dieselbe Frage der Dogmatismus erwiderte: das Positive, während dessen wird auf diesem Standpunkt, welcher die Consequenz des Dogmatismus bildet, die Antwort lauten: das Irrationale. Dieser Standpunkt ist ein Standpunkt der Knechtschaft und Furcht, und wir bezeichnen ihn als: dogmatischen Aberglauben.

Auch hier wird es unser erstes Geschäft seyn müssen, uns hinsichtlich der Wahl des Namens zu rechtfertigen. Unter Aberglauben versteht man die (theoretische oder practische) Annahme einer unbegreiflichen und geheimnißvollen Macht, deren Wesen der Vernunft schlechthin fremd und unzugänglich ist und bleiben muß. In diesem Sinne spricht man von Aberglauben, und braucht das Wort abergläubisch in den verschiedensten Verhältnissen. So spricht man von abergläubischer

Digitized by Google

Furcht, wo gar kein vernünftiger Grund zur Furcht da ist; so nennt man eine Liebe abergläubisch, wenn sie sich fürchtet, den Gegenstand hinsichtlich seines Werthes zu prüfen, weil sie dadurch sich gefährdet glaubt; so nennt man es einen Aberglauben, wenn ein bestimmtes Traumbild irgend etwas Bestimmtes bedeuten soll (Perlen z. B. Thränen), weil kein vernünftiger Zusammenhang zwischen Perlen und Thränen Statt findet, (während es etwa ohne Aberglauben zugestanden werden kann, daß ein Vorgefühl einer Krankheit oder dgl. sich bei einem bestimmten Individuo immer als bestimmtes Traumbild zeigt). Man nennt die Naturbetrachtung abergläubisch, welche etwa Kometen und Krieg auf einander bezieht, weil kein vernünftiger Zusammenhang zwischen beiden nachzuweisen ist, oder welche in den Erscheinungen der Natur Dämonen u. dgl. sieht. Diese Dämonen entfliehen, sobald man das Gesetz der Erscheinungen, d. h. das Vernünftige und der Vernunft Zugängliche in ihnen erkennt. Die abergläubische Betrachtung der Natur weicht vor dem Licht der Naturwissenschaften zurück, die freilich ihrerseits allerlei Gespenstern in ihren qualitatibus occultis und ihren „Kräften, deren Wesen man nie soll erkennen können," das Bürgerrecht zu geben pflegen. Die Beziehung aber, welche das Wort Aberglaube auf „Glauben" hat, weist schon darauf hin, daß es vornehmlich das religiöse Gebiet seyn möchte, auf welchem jene Erscheinung sich zeigt. Hier nennen wir nun Alles Aberglauben, wo der Mensch einer dunklen, der Vernunft absolut unzugänglichen Macht sich unterwirft, die eben deswegen auch durch, der Vernunft fremde und ihrer entbehrende, Mittel gewonnen und verherrlicht werden soll. Je mehr deshalb ein Cultus den Charakter des Aberglaubens hat, um so mehr unverstandne Ceremonien in ihm, um so mehr in ihm Alles das, was dazu dient, die Vernunft zu benebeln, und das Gemüth in einen Zustand zu versetzen, wo der geregelte Vernunftgebrauch aufhört. Räucherungen

Digitized by Google

u. dgl. gehören hierher. Wo unbekannten Mächten durch solche Ceremonien gedient wird, deren Sinn nicht erkannt, und bei denen kein Zusammenhang (etwa symbolisch oder sonst) mit ihrer Bedeutung und ihrem Zweck nachzuweisen ist, da sprechen wir von religiösem Aberglauben. So ist die höchste Spitze des Aberglaubens in den Teufelsbündnissen zu sehen, wo die personificirte Unvernunft angebetet ward. So ist eine dieser Form sich annähernde Gestalt des Aberglaubens das, was man Zauberei nennt, d. h. die Meinung, daß durch Hülfe unbekannter dämonenartiger Wesen auf eine dem natürlichen Zusammenhange spottende Weise, allerlei ausgeführt werden könne. Eben deswegen, weil hier die Vernunft immer als das, den Zauber unmöglich Machende, gewußt wird, eben deswegen sind auch die Beschwörungsformeln stets unverständlich, fremde Worte, Widersprüche, („denn der vollkommne Widerspruch ist gleich geheimnißvoll für Weise wie für Thoren" sagt Mephistopheles in der Hexenküche) u. s. w. Immer ist das Wesentliche das Verkehren des Vernünftigen; so erscheinen in den Beschwörungsformeln neben dem Namen Gottes und seiner Heiligen lächerliche Worte, Lästerungen. Diese Verkehrung zeigt sich auch so, daß diejenigen, welche die Trinität für einen Unsinn halten; eben deswegen den Namen Gottes des Vaters, Sohnes und heil. Geistes für gut halten, die Rose zu besprechen oder eine Blutung zu stillen. Das Gleiche in allen diesen Erscheinungen und das Wesentliche derselben ist, daß in dem Unvernünftigen, oder wenigstens nicht als vernünftig Nachzuweisenden die Macht und die hohe Würde liege. Und darin werde ich wohl meine Rechtfertigung finden, wenn ich denjenigen Standpunkt des Bewußtseyns, wo die Wahrheit nur in das Irrationale gesetzt wird, als eine Art des Aberglaubens bezeichne, welche, als das Extrem des Dogmatismus, und um sie von allen anderen Weisen des Aberglaubens zu unterscheiden, das Epitheton dogmatisch erhielt.

Digitized by Google

Eben so leicht wird es seyn, dies zu rechtfertigen, daß von dieser Ansicht gesagt ward, sie stehe auf dem Standpunkt der Knechtschaft und der Furcht. Das Wesentliche nämlich der Knechtschaft und wodurch sie der Freiheit entgegengesetzt ist, liegt nicht in dem Dienen des Knechtes oder in seinem Gehorsam, sondern darin, daß er, indem er seines Herrn Willen vollführt, nicht seinen eignen Willen vollbringt, sondern selbst etwas Anderes thun möchte. Der freie Bürger vollführt nur, was das Gesetz will, aber weil er mit seinem Willen dabei ist, selbst nichts Anderes will, als was das Gesetz, ist er kein Sclave. Eben so ist die Knechtschaft Gottes wahre Freiheit, wenn wir den göttlichen Willen selbst wollen. Die Freiheit besteht daher darin, daß man selbst will, was man soll, und indem man seine Pflicht, seine Obliegenheit als vernünftig erkennt, und sie also vernünftiger Weise selbst vollführen will, hat man sich von jedem Zwange befreit. Deswegen bindet den Sclaven nur die Furcht an seinen Herrn, d. h. das sich Widerstandslosfühlen gegen einen fremden Willen; im freien Gehorsam ist es die Liebe, welche den Gehorchenden an den Gebietenden bindet, und wie die Freiheit die Knechtschaft, so treibt die Liebe die Furcht aus. Wird dieses Dienen gegen den eignen Willen so sehr zur eignen Bestimmtheit, daß der Mensch nur dient, um gezwungen zu seyn, sucht er auf jede Art sich seiner Freiheit zu entledigen, so ist dies das, was man knechtische Gesinnung nennt. Wie nun der Glaube freier Glaube wäre, wenn er in dem Geglaubten sein eignes Wesen erkennte, so ist er unfreier Glaube, sobald es ein Fremdes ist, dem er sich unterwirft, ja die Stufe, die wir eben deducirt haben, wo der Glaube für wahr hält, weil es der Substanz des Glaubenden als ein absolut Fremdes gegenüber steht, das was wir Aberglauben nannten, ist bewußtes unfreies, d. h. knechtisch gesinntes Bewußtsein.

Das Zweite, was wir hier, wie bei allen anderen Stufen

Digitized by Google

unserer Entwickelung zu thun haben, ist, sie in der Wirklichkeit in solchen Erscheinungen nachzuweisen, welche als Beispiele derselben dienen können. Es scheint dies um so nothwendiger zu seyn, als Manche vielleicht meinen könnten, diese Stufe sey eine solche Abnormität, daß sie nie könne existirt haben, und nichts weiter sey, als eine Fiction. Es wäre in der That möglich, daß eine solche Stufe in der Wirklichkeit nicht vorkäme, etwa weil sie augenblicklich verschwände, und dies würde, wenn nicht etwa nachgewiesen würde, daß unsre Entwicklung unrichtig wäre, gar nicht gegen uns sprechen, da ja in den einleitenden Bemerkungen darauf hingewiesen ward, daß durchaus gar keine sogenannte genetische Entwicklung gegeben werden soll. In der That ist aber jene Furcht ungegründet, es läßt sich diese Stufe des religiösen Bewußtseyns allerdings in der Wirklichkeit nachweisen, nur ist hier, ehe wir dies unternehmen, ganz das zu erinnern, was in der letzten Vorlesung beim Dogmatismus bemerkt ward, daß selten eine Stufe sich ganz rein in einem Individuo zeigt. Dies gilt nun noch viel mehr bei so einem Extrem, wie das ist, zu welchem wir itzt gekommen sind. Einmal hat ein solches, wie wir bald sehen werden, mehr, als jede andre Stufe, die Nothwendigkeit, in eine andere überzugehn, dann aber gehört eine große geistige Kraft, und ein großer moralischer Muth dazu, eine solche extreme Ansicht zu bekennen. Sie werden es daher nicht befremdend finden, wenn ich diejenigen lobe, welche diesen Standpunkt in möglichster Reinheit darzustellen versucht haben, wenn ich dagegen denen ein solches Lob nicht gebe, welche in furchtsamer Halbheit nur das Schiefe dieses Standpunktes ohne seine Energie zu ihrem Eigenthum gemacht haben. Ein berühmt gewordner Ausspruch des Kirchenvaters Tertullian: Credibile est quia ineptum, verum quia impossibile est, ist verbotenes das, was wir als das Bekenntniß dieses Standpunks bestimmt haben; ich kann in diesem Worte nicht mit Baumgarten-Crusius

Digitized by Google

eine großartige Ironie sehn, sondern nur eine großartige Kühnheit, die darin liegt, eine Gedankenrichtung bis zum höchsten Extrem durchzuführen. Allerdings lag dieses zu thun einem Manne vor allen Anderen nahe, dessen Bedeutung gewesen ist, in der traditionellen Richtung, welche den Inhalt der Lehre geltend zu machen suchte, (statt etwa wissenschaftliche Begründung, die es mehr mit dem erkennenden Subject zu thut hat), bis zu diesem Punkte fortzuschreiten, wo er die Ohnmacht des menschlichen Subjectes so erkannte. Auf philosophischem Gebiete ist in neuerer Zeit Aehnliches ausgesprochen. Wenn F. H. Jacobi sagt, ein gewußter Gott sey kein Gott, so sehen wir auch hierin, daß als das Kriterium der Göttlichkeit und Wahrheit dies bestimmt wird, daß es das der Vernunft absolut Verschloßne sey. Freilich, wie verschieden ist der Ausgangspunkt, wie verschieden das Interesse, woraus diese ähnlichen Aeußerungen hervorgegangen sind! — Inconsequente Annäherungen an diesen Standpunkt finden sich nun in unseren Tagen sehr häufig bei denen, welche eine strenge dogmatistische Ansicht nähren, und so wenig erfreulich eine solche Betrachtung ist, so haben wir doch unsern Blick auf Erscheinungen unserer Tage hinzuwenden, in welchen wir dergleichen erkennen, sey es auch nur zur Warnung vor einer Klippe, die heutigen Tages jugendlichen Gemüthern sehr gefährlich wird. Diese Annäherungen finden sich in einer religiösen Richtung unserer Tage, welche man gewöhnlich die pietistische zu nennen pflegt, die ich um die Unbestimmtheit dieses Namens, mit dem man z. B. auch die Francke-Spenersche Richtung bezeichnet, lieber die kopfhängerische nennen möchte, um damit die Schlaffheit anzudeuten, die es unmöglich macht, das Haupt in die Höhe zu richten. Innerhalb dieser Richtung wird theoretisch ein negatives Verhältniß gegen die Vernunft, als die Selbstthätigkeit des Geistes, behauptet, und es wird die Ansicht ausgesprochen, daß nur mit Hintansetzung der Vernunft die Wahrheit

Digitized by Google

erlangt werden kann, die rechte Demuth soll darin bestehn, die Vernunft gefangen zu geben. (Seine Vernunft soll der Mensch allerdings gefangen geben, etwas Andres aber ist die Vernunft). So wird denn der Vernunft alles mögliche Ueble nachgesagt, und selbst ein so ehrenwerther Mann wie Harms läßt sie, mit einer Anspielung auf Nebucadnezars Schicksal, „grasen gehen." Damit hängt denn zusammen, daß man das am allerhöchsten schätzt, was der Vernunft verschlossen ist. So wird kaum von etwas so viel gesprochen, als von der Unbegreiflichkeit Gottes, man vergißt dabei, daß dies, daß Gott unbegreiflich sey, bloß von ihm aussagt, was er nicht sey (nämlich begreiflich); die so reden, bedenken ferner nicht, daß dies doch eigentlich keine Eigenschaft Gottes, sondern nur eine Beschaffenheit der Erkennenwollenden bezeichnet, daß sie also, indem sie so sprechen, gar nicht von Gott, sondern bloß von sich selber reden. Mit diesem verstohlnen Widerwillen gegen die Vernunft hängt es zusammen, wenn man gerade in allen Abnormitäten, in allen Ausnahmen vom Gewöhnlichen und Gesetzlichen, Gottes Willen erblickt. Wenn ein Ziegel vom Dach fällt und einen Menschen erschlägt, so soll das Gottes Finger seyn, und seinen Finger wollen sie darin nicht sehen, wenn ein Gericht den Menschen verurtheilt. Dem zu Folge wäre es recht, dem Urtheilsspruch zu entlaufen, und frevelhaft, dem Steine auszuweichen. — An diese theoretische Vernunftscheu fügt sich dann gewöhnlich eine praktische Verkehrtheit, welche es eben ist, warum ich den Namen der Kopfhängerei hier brauche. Man spricht es nämlich in dieser Richtung oft aus, das Beste sey, wenn der Mensch nichts wolle, ganz willenlos sey. Statt daß also sonst vernünftiger Weise vom Menschen verlangt wird, er solle was Rechtes wollen, statt dessen wird hier das Heil darein gesetzt, daß der Mensch seinen Willen aufgebe. Wenn der Mensch nur seinen Willen losgeworden ist, ey sein Glück gemacht; es ist das ganz die Gesinnung, die oben

als die knechtische bezeichnet ward. Ist man so aber Vernunft und Willen, d. h. das, was den Menschen zum Menschen macht, glücklich losgeworden, so kann es uns kaum mehr wundern, wenn nun der Mensch in gleichen Rang mit den Thieren, ja gar unter sie gestellt wird. So gefallen sich denn Viele darin, sich Wurm zu nennen oder auch Staub und Asche; sie bedenken nicht, daß sie dann, wenn sie sich zum Wurm gemacht haben, noch unter ihm stehn, da er keine Vernunft zum Wegwerfen hatte. Wenn Einer sich darin gefällt, sich Wurm zu nennen, so muß man ihm das Vergnügen lassen, um so mehr, da er vielleicht Recht hat, denn Jeder muß sich am besten kennen; aber um dies von allen Menschen zu sagen, müßte er erst bei den Andern sich erkundigen. Wer weiß, ob er nicht von Manchem die Antwort bekäme, die Christus uns gelehrt hat, daß wir mehr sind, als die andern Geschöpfe, wer weiß, ob es nicht Manchem einfiele, daß, wenn Gott mit Würmern gedient wäre, er nur solche geschaffen hätte. Jedenfalls ist es unrichtig, die, welche alle Menschen zu Würmern machen, für die Demüthigen zu halten, denn wer Alle zu sich herabzieht, ist eben so hochmüthig, wie wer sich zu den Vortrefflichsten zählt. — Wenn wir oben, auf die Vergangenheit blickend, sowol auf dem theologischen, als auf dem philosophischen Gebiete diesen Standpunkt erkannten, so möge auch in der Gegenwart, nachdem diese religiöse Richtung charakterisirt ward, auf eine Ansicht innerhalb der Philosophie hingewiesen werden, die in unseren Tagen ihr Haupt erhebt, und solcher Vernunftscheu das Wort zu reden scheint. Es ist diejenige Richtung, welche sich rühmt, Schellings neustes System, wie er es in seinen letzten Schriften und in seinen in München gehaltenen Vorlesungen aufstelle, zu besitzen. Von den Vorlesungen kann ich natürlich nichts sagen, da ich außer einigen lückenhaften Heften nichts von ihnen weiß. Was aber die letzten gedruckten Sachen betrifft, die Abhandlung über die

[illegible]enkmal Jacobi's, so scheinen diese an der gleich
[illegible]enden Richtung so Schuld zu seyn, wie die Bibel
[illegible]gereten, d. h. man kann sich zur Noth auf sie be-
[illegible]ie es denn auch der Teufel auf die h. Schrift kann.
[illegible]eswegen muß hier Schellings Name aus dem Spiele
bleiben, er wird wahrscheinlich diese Richtung eben so wenig
vertreten wollen, als es Hegel gethan hätte, wenn, wie es
auch vorkommt, Hegelianer Allerlei, nur weil es unverständ-
lich ist und Widersprüche enthält, speculativ nennen. Als Re-
präsentanten dieser Richtung nenne ich im theologischen Gebiete
Sengler. Sie zeigt sich nicht nur in ihrer ausgesprochnen
Polemik gegen das Logische, sondern auch in ihrem Verfahren
als die alogische. Sie behandelt Vernunft und Gesetz, so
wie Tiek in einer seiner Comödien, als „Popanz," Vernunft
in Allem zu finden ist ihr Frevel, denn „die Freiheit (die der
Vernunft entgegengesetzt wird) sey das Höchste." Deshalb sagt
Sengler ausdrücklich: im Irrationalen fange die Philosophie
an, und also auch die Wahrheit. Dem gemäß wird denn
auch Nichts der Philosophie so verübelt, als wenn sie begrei-
fen will; das nur a posteriorische Verhalten (d. h. das gedan-
kenlose Aufnehmen) wird als das einzig wahre gepriesen. Diese
Furcht vor streng logischem Verfahren geht bei Sengler so
weit, daß es ihn ordentlich ärgert, daß Johannes den Logos
so hoch stellt, und daß er deshalb Faustisch den Logos mit
„That" übersetzt. Ein θεολόγος also, der den λόγος θεοῦ leug-
net! Es ist ein sonderbares Zeichen der Zeit, das diese Rich-
tung der Philosophie gerade für besonders christlich gilt.

Ehe wir diese Stufe, bei deren Charakteristik ich mich,
eben weil sie in unserer Zeit mit der Prätension auftritt, die
eigentlich gläubige Ansicht zu seyn, länger aufgehalten habe,
als Ihnen vielleicht lieb war, ehe wir sie verlassen, möge es
mir erlaubt seyn, noch ein Paar Worte darüber hinzuzufügen,

Digitized by Google

wie es wohl erklärlich ist, daß ein Subject dazu kommt, sich auf ihr zu fixiren, d. h. mit andern Worten, den dogmatischen Aberglauben psychologisch zu erklären. Diese psychologische Erklärung soll nicht etwa die Nothwendigkeit dieses Standpunkts darthun, das hat unsere Deduction schon geleistet, und hätte sie es nicht, so würde eine psychologische Erklärung diesem Mangel nicht abhelfen. Es ist ein Irrthum, wenn man meint, das als nothwendig dargethan zu haben, was man psychologisch erklärte. Diese ganze Erklärung soll, indem sie darauf hinweist, welcher Irrthum dem zu Grunde liegt, daß man auf dieser Stufe des religiösen Bewußtseyns sich fixirt, eine Anleitung geben, diese Verirrung zu vermeiden. Indem nämlich der Glaubende auf den Inhalt seines Glaubens reflectirt, kommt er leicht dazu, ihn mit allen den Vorstellungen zu vergleichen, die sonst in ihm liegen. Erscheint ihm nun, wie es nicht fehlen kann, dieser Inhalt so sehr verschieden von allen anderen Vorstellungen, daß kaum eine Analogie zwischen beiden Statt findet, so spricht er diese fehlende Analogie zwischen dem Glaubensinhalt und seinen sonstigen Vorstellungen so aus: daß das Geglaubte nicht begriffen sey, oder er es nicht begreifen könne. Der Ausdruck nämlich: ich kann das nicht begreifen, sagt im gewöhnlichen Sprachgebrauch nur, daß etwas nicht in den Complex der gewöhnlichen Vorstellungen, die uns geläufig sind, hineinpaßt, man will sich etwas dabei denken, und kann man sich erst etwas dabei denken (d. h. hat man in seinen gewöhnlichen Vorstellungen eine gefunden, die mit der neuen Aehnlichkeit hat, und ihr nahe steht), so sagt man: itzt begreife ich das. (Hierin liegt das Schlagende der Beispiele). Wiederholt sich nun bei den einzelnen Glaubenslehren die Erfahrung, daß sie keine Analogie mit den gewöhnlichen Vorstellungen haben, so wird dieses als das gemeinsame Merkmal aller Glaubenslehren fixirt, und das Unbegriffenseyn derselben (indem man das cum hoc zum propter hoc macht) als ein Kriterium der Wahr-

Digitized by Google

ist dies schon zu weit gegangen, so überschrei- alle Grenzen seiner Berechtigung, wenn man greiflich bestimmt, d. h. als unmöglich zu be- dies kann man nur, wenn man es als einen logi- sch. erspruch nachwiese, daß sie begriffen würden; die bloße Erfahrung, daß ich etwas nicht begriffen habe, oder nicht be- greifen kann, berechtigt mich nicht zu sagen, ich würde es nie können, geschweige denn dieses auch von Anderen zu behaup- ten. Fichte und, wenn man diesen vielleicht als keine gute Autorität in religiösen Dingen gelten lassen will, außer vielen Anderen der religiöse Malebranche haben vortrefflich darüber gesprochen, welche Anmaßung darin liege, seine eigne Vernunft- schwäche augenblicklich über die ganze Menschheit auszudehnen.

Achte Vorlesung.

In der Entwicklung des auf sich reflectirenden Glaubens waren wir bis zu dem Punkte gekommen, daß das Wahre bestimmt ist als das Gegentheil des Ichs, und zwar sollte es das Wahre seyn, nur weil es das Gegentheil vom Ich ist. Jede andere Bestim- mung der Wahrheit ist ihr zufällig, wesentlich ist sie nur das Gegentheil des Ichs.

Wenn aber die Wahrheit nur Wahrheit ist als Gegentheil des Ichs, oder weil sie das Gegentheil vom Ich ist, so ist das, was die Wahrheit zur Wahrheit macht, eben nichts Anderes, als das Ich selbst, und die Wahrheit hat zu ihrem Inhalt nur, was das Ich ihr giebt. Denn indem das dem Ich gegenüberste- hende Object oder die Wahrheit nur dadurch Wahr-

Digitized by Google

heit ist, daß es als das Gegentheil vom Ich von ihm repellirt wird, ist es ja gerade das repellirende Ich, welches die Wahrheit dahin stellt, wo sie Wahrheit ist.

Es zeigt sich also, daß aus der völligen Knechtschaft des Ichs gerade das Gegentheil folgt, nämlich, daß es gerade die Herrschaft ist über das, dem es diente. Das Verhältniß, mit dem wir es bisher zu thun hatten, wo die Wahrheit auf Seiten des Objectes allein war, ist umgeschlagen in das Entgegengesetzte, wo das Object Wahrheit enthält nicht als Object, sondern weil ihm die Wahrheit vom Ich gegeben oder zugestanden wird. Mit der Entwicklung dieses Verhältnisses haben wir es im zweiten Abschnitt zu thun.

Ehe wir zur näheren Betrachtung des eben deducirten Standpunktes übergehn, möge der eben gemachte Uebergang dazu die Veranlassung seyn, einige Bemerkungen an ihn zu knüpfen, die, was darin ganz abstract ausgesprochen wurde, unserer gewöhnlichen Vorstellung näher bringen. Wir haben in diesem Uebergange ein Beispiel dessen, was man das dialektische Umschlagen ins Gegentheil zu nennen pflegt, und was, wenn man es in dieser abstracten, trocknen Weise darstellt, wie es hier geschah, uns befremden mag, während man in concreten Fällen es als etwas gelten läßt, das sich von selbst versteht. Wenn Einer im gewöhnlichen Leben sagt, daß der Krug so lange zu Wasser geht, bis er bricht, so gilt das für eine praktische Lebensregel; wenn ein Andrer sagt, daß die Extreme sich berühren, so gilt er (besonders wenn er es französisch sagt) für einen gebildeten Mann; wenn ein Dritter sagt, daß wo die Noth am größten ist, dort auch Gottes Hülfe am nächsten sey, so nennt man das eine fromme Gesinnung; nur wo der Philosoph sagt, ein Extrem schlage in sein Gegentheil um, und

Digitized by Google

etwa in der Weise, wie wir es hier versucht haben, diese seine Versicherung zu beweisen sucht, da nennt man es Sophisterei, dialektische Spielerei u. s. w., die leichteste Art, sich der Mühe zu überheben, nachzuweisen, wo denn der Fehlschluß steckt. Wenn unsere Deduction es gezeigt hat, daß ein Extrem in sein Gegentheil umschlägt, so hat unsere Appellation an die gewöhnlichsten Redensarten es nachgewiesen, daß wir ein solches Umschlagen für etwas Gewöhnliches halten. Es bleibt uns nun noch übrig, durch einen Hinblick auf die gewöhnlichsten Erfahrungen es darzuthun, daß jene Redensarten nicht etwa allgemein herrschende Vorurtheile sind, sondern durch die Erfahrung bestätigt werden. Beispiele dieses Umschlagens finden sich in allen Sphären; so geht in der Natur die größte Geschwindigkeit in dem Planetenlauf in die retardirende Bewegung über, so ist bei der Pflanze und manchen Thieren der höchste Lebensmoment (die Befruchtung) Moment des Todes, so wird der höchste Punkt der Krankheit zur Krisis. Eben so in der Sphäre des Geistes vergrößert sich ein Staat, und es gibt hier einen Punkt, wo in der größten Blüthe der Verfall beginnt u. s. w. Aber nicht nur, daß sich Beispiele von solchem Umschlagen überhaupt finden, selbst von den Extremen, um die sichs bei unsrer Entwicklung gehandelt hat, finden wir Beispiele die Fülle. Unzählige Beispiele lehren, wie die absolute Abhängigkeit zur Herrschaft wird. So findet man in Ländern, wo noch die Sklaverei oder ein der Sklaverei naher Zustand herrscht, daß (Lieblings-)Sklaven eine größere Herrschaft über ihre Herrschaft erlangen, als dort, wo ein freies Dienstverhältniß Statt findet. Wie sehr Kinder, eben ihrer absoluten Abhängigkeit wegen, ein ganzes Haus tyranniſiren, ist bekannt. Ganz eben so gewinnt der Sklave des Objects, das Ich, die völlige Herrschaft über das Object, weil es eben nur sein Gegentheil ist, und also zum Ich in demselben Verhältniß steht, wie unser Spiegelbild zu uns, welches eben, weil es nur das

Digitized by Google

Gegentheil macht von unseren Bewegungen, keine andern Bewegungen macht, als die wir vormachen, und die wir wollen. Das Zusammenfallen endlich des religiösen Aberglaubens mit dem Gegentheil, d. h. gerade der Herrschaft des Ichs über den geglaubten Inhalt, läßt sich denn auch empirisch nachweisen. Wir erkannten in der Zauberei eine Gestalt des Aberglaubens. Hier soll ein, an sich unwirksames, Mittel wirken. Wirkt es nicht, so wird ein Anderes als kräftiger gewählt. Also einmal dieser Aberglaube, von so einem Dinge die Macht zu erwarten, andrerseits die Macht des Zaubernden, dieses Mittel wegzuwerfen und ein Anderes zu erwählen. Auf dieser Schwebe zwischen dem größten Aberglauben und also der knechtischen Furcht, und der größten Willkühr und Ungebundenheit, steht diejenige Stufe der Religion, die man mit dem Namen des Fetischismus bezeichnet. Irgend ein äußerliches Ding, ein Stein, ein Thier wird momentan mit göttlicher Macht bekleidet, und das Ich verzichtet damit auf sich selbst, wie auf seine Selbstständigkeit, indem es sich zum Sklaven dieses Idols macht. Was dieses Idol seyn mag, ist hier gleichviel, genug, etwas Anderes als Ich, und zwar etwas möglichst Irrationales (daher die Fetische fast nie menschliches Ansehn haben, sondern aus Lumpen u. dgl. gemacht sind). Indem aber der Fetisch nur die Bedeutung hat, etwas Anderes zu seyn, als das Ich, zeigt sich jene Dialektik darin, daß das Ich den Fetisch eben wie der Zauberer sein Zaubermittel, wechselt. Nur daß es ein äußerliches Ding ist (d. h. nicht Ich) macht es fähig, ein Fetisch zu seyn, weil es aber nur Nicht-Ich ist, eben deswegen macht das Ich es zum Fetisch, also ganz, was wir in unserer Deduction als nothwendige Folge jenes Standpunkts erkannten, zeigt sich hier als reale Folge desselben. — Wir gehn nach diesen erläuternden Bemerkungen über zum

Digitized by Google

Zweiten Abschnitt.

Neunte Vorlesung.

Auf den bisher betrachteten Stufen des religiösen Bewußtseyns fand sich die Wahrheit auf Seiten des Objectes. Wenn also das Ich der Wahrheit theilhaft werden sollte, hatte es auf sich selber zu verzichten, und das Object, ohne was dazu zu thun, anzunehmen. Dieses Annehmen geschah erst, ohne darauf zu reflectiren, ob das Object mit dem Ich übereinstimme oder nicht; dann mit dem Bewußtseyn, daß es auf eine solche Uebereinstimmung nicht ankomme; endlich mit der Erkenntniß, daß das Object gerade das Gegentheil vom Ich sey.

Itzt hat sich aber das Verhältniß geändert; indem sich gezeigt hat, daß die Wahrheit durch das Ich gesetzt ist, zeigt sich sogleich, daß die bloße Objectivität noch nicht Wahrheit ist, sondern daß sie es bloß dadurch ist, daß das Object vom Ich zur Wahrheit gemacht, oder als das Wahre gesetzt ist. Daher entsteht itzt bei dem Objecte erst die Frage, ob es auch wahr sey, d. h. ob es vom Ich gesetzt sey und mit ihm übereinstimme.

Während also bis dahin das Object angenommen werden mußte, wie es war, während dessen hat es itzt, um angenommen zu werden, sich erst vor dem Ich zu legitimiren. Diese Legitimation besteht darin, daß gezeigt wird die Identität des Objectes mit dem Ich.

Digitized by Google

Etwas, was ich mit meinem Ich identisch (untrennbar verbunden) weiß, dessen bin ich gewiß, es entsteht also itzt die Frage darnach, ob das Object auch gewiß sey und von seiner Gewißheit hängt seine Wahrheit ab. Früher war die Gewißheit Eins mit dem Gegebensеyn des Objectes, oder wenn sie etwas Andres war, lag an ihr Nichts, itzt aber liegt an ihr am meisten, und sie fällt nicht mehr mit dem Gegebensеyn des Objectes zusammen.

Es entsteht also die Frage bei dem Object, ob es auch gewiß sey. Das wird also dabei nicht geleugnet, daß das Object sey, aber es fragt sich, ob es gewiß sey; also erscheint das Object hier nicht als nicht seyend, sondern nur als nicht gewiß seyend, d. h. als Ungewisses. Das Bewußtseyn, indem es sich auf ein Object, als auf ein nicht Gewisses bezieht, zweifelt, und das religiöse Bewußtseyn, indem es sich zweifelnd verhält zum Glaubensobjecte, ist religiöser Zweifel.

Daß die Wahl des Namens durch den Sprachgebrauch gerechtfertigt wird, bedarf kaum eines Beweises. Schon die Etymologie weist auf jenen oscillirenden Zustand hin, wo das Object weder ganz angenommen, noch ganz verworfen wird, sondern eine Ungewißheit zwischen beiden (entre deux, daher zweifeln) Statt findet. Daher sagt man mit Recht: Ich leugne es nicht, sondern ich zweifle nur, und zugleich: Ich glaube es nicht ganz, denn ich zweifle noch. Diese Oscillation besteht in nichts Anderem, als darin, daß dem Object eine Realität zugeschrieben wird, daß aber sogleich die Forderung entsteht, daß diese Realität erst durch das Ich bestätigt, d. h. gewiß werde, indem sich zeigt, daß es mit dem Ich untrennbar

Digitized by Google

verbunden und seine eigne Bestimmung sey. Eben wegen dieser Stellung zwischen zweien, muß Alles, was wir hier vom Zweifel sagen, nicht auf das positive Ableugnen des Glaubens bezogen werden. Dies geschieht nämlich in der That sehr oft, indem man einen Zweifler denjenigen nennt, bei dem längst nicht mehr von Zweifeln die Rede ist, sondern der sich völlig für Eines, nämlich das Verwerfen des Glaubensinhaltes entschieden hat. Diese Stufe des Bewußtseyns, mit der wir es im Verlauf der Untersuchung auch werden zu thun bekommen, ist eine wesentlich vom Zweifel Verschiedne. Dieser letztere ist vom Annehmen wie vom Bestreiten gleich weit entfernt, und enthält Beides in sich.

Was dann zweitens den Nachweis des religiösen Zweifels in der Wirklichkeit betrifft, so werden wir auch hier nicht weit zu suchen haben, um Erscheinungen wahrzunehmen, die als Beispiele dieser Gestalt des Bewußtseyns dienen können. Oben hatten wir den unbefangnen Glauben mit der bewußtlosen Kindheit verglichen, den reflectirten Glauben mit demjenigen Bewußtseyn, in welchem das Kind sich mit Bewußtseyn von der Außenwelt unterscheidet und ihr entgegensetzt. Wenn ich hier bei dem religiösen Zweifel aufs Jünglingsalter hinweise, so ist dies mehr, als eine bloße Analogie, denn dieses Alter ist diejenige Zeit, in welcher der religiöse Zweifel nicht nur oft, sondern normaler Weise immer vorkommt, wo der Grad von Reflexion, der dazu nöthig ist, und das Vorherrschen derselben, welches wir mit dem Worte Bildung bezeichnen, sich findet, und nicht eine selbst verschuldete oder künstlich eingeimpfte Schlaffheit und Marklosigkeit der religiösen Gesinnung, jene kopfhängerische Richtung erzeugten. Das Jünglingsalter charakterisirt nämlich bei näherer Betrachtung sein schwankendes Verhältniß gegen alles Objective, welches zu Erscheinungen führt, welche dem, der das Wesen dieses Alters nicht erkannte, wunderlich und widersprechend erscheinen können.

Digitized by Google

Sie sind gerade so voll Widersprüche, wie dieses Verhältniß selbst. Das Schwankende dieses Verhältnisses besteht nämlich darin, daß dem Jünglingsalter alle Objectivität etwas Unsicheres geworden ist, bei jedem Versuch aber, sie wegzuwerfen, die Objectivität als sein eignes Bedürfniß erscheint. So tritt dem Jüngling die vernünftige Objectivität, die wir im Staate erkennen, als eine Hemmung entgegen und als eine Beschränkung der Freiheit, und dieses selbe Alter kann ohne Verbrüderungen, Bündnisse fürs Leben u. s. w. nicht bestehen. Sehen wir auf die Blüthezeit des Jünglings, der die Wissenschaft zum Beruf erwählte, auf die Universitätsjahre, so erscheint in dieser Zeit Alles, was den Charakter einer Convention, einer geselligen Gêne, oder einer Etiquette hat, als etwas, worüber sich der Jüngling hinwegzusetzen habe, und gerade in dieser Zeit sind es mehr conventionelle Rücksichten als je, die ihn binden, die Etiquette, welche gewisse Worte verpönt u. s. w. ist strenger und ihre Verletzung wird unerbittlicher geahndet, als in irgend einem Alter. Dies liegt im Alter, und ist nichts Pathologisches. Daß es pathologische Erscheinungen sind, wenn dieses negative Verhalten gegen alle Objectivität zu Angriffen gegen dieselbe wird, oder, was die Sitte verlangt, als bloße Convention übertreten wird, bedarf keiner Erwähnung. In diesen Widersprüchen liegt der Grund, warum der renommistische Charakter diesem Alter nicht so wie anderen verübelt werden darf; das Mißverhältniß nämlich zwischen Worten und Thaten, Entschluß und Ausführung, ist, wo immer die Objectivität als Schranke erscheint, gleich darauf aber wieder als nothwendig gewußt wird, eine ganz natürliche Erscheinung. Daß auch hier die nahe liegende Prahlerei eine krankhafte Erscheinung ist, versteht sich von selbst. Hand in Hand mit diesen Erscheinungen im praktischen Gebiete gehen ganz ähnliche im theoretischen, und dieses schwankende Verhältniß gegen alle Objectivität, sofern sie Object der theoretischen Betrachtung ist,

Digitized by Google

dieses ist das, was man mit dem Worte Zweifeln bezeichnet. Beide sind aber so sehr Eins, daß man die erstbezeichneten Erscheinungen praktische Zweifel, und die eigentlichen Zweifel ein theoretisches Schwanken nennen könnte. Es zeigt sich dieses Unsicherwerden hinsichtlich der theoretischen Erkenntnisse als der erste Trieb zu philosophiren, ein Trieb, der bei einem jeden gebildeten jungen Manne eine so constante Erscheinung ist, wie der Bart bei der Pubertätsentwicklung, und dessen Vorkommen noch durchaus kein Talent für philosophische Betrachtung verräth, obgleich er leider oft dafür genommen wird. Dieser Trieb, Alles, was bis dahin fest stand, zu begründen, geht eben aus dem (momentanen) Wankendwerden desselben hervor; damit es als wahr anerkannt werde, muß es als ein Begründetes dargethan werden. Aber weil auch hier immer die Nothwendigkeit der Annahme mit darin liegt, eben deswegen findet sich neben jener Zweifelsucht zu gleicher Zeit ein leichtgläubigeres Geltenlassen alles dessen, was wie ein Grund aussieht, als in späterer Zeit. Kein Alter ist hierin leichter zu betrügen, bloße Formeln, Inconsequenzen, die man sogar selbst fühlt, sie imponiren, weil die Nothwendigkeit da ist, etwas Festes zu haben. (Wo entschiedenes Leugnen, und ein Fertigseyn der Ueberzeugung im Jünglingsalter vorzukommen scheint, ist das meistens, was wir im Praktischen das Renommistische nannten). Was nun von allen Ueberzeugungen gilt, daß auch von religiösen Ueberzeugungen, das Jünglingsalter ist das Alter der religiösen Zweifel. Auch an diese Ueberzeugungen ergeht die Foderung, daß sie sich vor dem Glaubenden legitimiren, daß sie nicht mit seinen sonstigen Vorstellungen streiten u. s. w. Daher bei diesem Alter, das sonst so viel Wunderähnliches glaubt oder thun will, Scheu vor dem Wunderbaren. Aber auch hier zeigt sich das Schwankende darin, daß mit diesem skeptischen Interesse zugleich Neigung

Mystik, Vorliebe für's Magische u. dgl. sich verbindet.

Stets bezweifelt und stets wieder geglaubt, schwankt der Inhalt vor dem Auge. (Wie sehr auch im religiösen Gebiete dieses Schwanken dem Jünglingsalter eigen ist, zeigt die Erfahrung, welche lehrt, daß religiöse Skrupel zu haben so häufig genug ist, um Jünglingen Interesse einzuflößen. Gegen Frauenzimmer, die sich mit religiösen Zweifeln plagen, hat ein junger Mensch, vollends wenn er Candidat der Theologie ist, verlorenes Spiel. Solche Zweifel verlieren sich meistens erst mit — der Verlobung).

Indem wir nun diesen Zustand des religiösen Bewußtseyns in dem Schwanken der religiösen Ueberzeugungen, welches dem Jünglingsalter meistens eignet, wieder erkannt haben, bedarf es eines weiteren Nachweises in der Wirklichkeit, der etwa einzelne Namen als Repräsentanten dieser Stufe anführte, nicht mehr. Eine Frage aber möchte hier noch am Platze seyn, die um so mehr berücksichtigt werden muß, als dies es uns erspart, bei allen später vorkommenden Gestalten des religiösen Bewußtseyns auf sie zurückzukommen. Es fragt sich nämlich, ob der Zweifel eine Gestalt des Bewußtseyns ist, welche seyn darf, oder nicht seyn soll? Stellt man die Frage so, so setzt man voraus, daß nur Eines von Beiden seyn kann, diese Voraussetzung ist aber unrichtig und man muß beide Seiten jenes Dilemma's bejahen und verneinen. Dieser Standpunkt darf seyn, denn er muß seyn, wie wir im Uebergange zu ihm gezeigt haben, er soll aber nicht seyn, d. h. nicht Bestehen haben, wie sich ergeben wird, wenn wir sehn, daß er nothwendig in einen andern übergeht. Es bleibt also nur die Antwort übrig, die Beides vereinigt, daß der Zweifel seyn muß als Durchgangspunkt, oder daß der Zweifel als Durchgangspunkt nichts Anomales ist, was er augenblicklich wird, sobald er als bleibender Zustand fixirt wird. Es verhält sich deshalb mit jener Frage eben, so wie etwa mit der, ob das Knabenalter seyn soll oder nicht. Allerdings soll es seyn, wenn aber

Digitized by Google

der Mensch Knabe bleibt, so tritt der krankhafte Zustand ein, den wir als Jungenhaftigkeit bezeichnen. Führt man nun gegen die Nothwendigkeit des Zweifels dieses an, daß doch sehr Viele durch den Zweifel zu Grunde gingen, so ist das nicht in Abrede zu stellen. Eben so wahr ists leider, daß sehr Viele, welche als Kinder gutgeartet waren, in der Entwicklung zum Manne den Versuchungen des Jünglingsalters erlagen. Zu wünschen, sie wären Kinder geblieben, wäre absurd, man kann vernünftiger Weise nur wünschen, daß sie nicht erlegen wären. Wird der Zweifel, der eben wie das Knabenalter, nur Durchgangspunkt ist, zum bleibenden Standpunkt gemacht, so gibt das diejenige krankhafte Gestalt des religiösen Bewußtseyns, welche wir bei oberflächlicher Weltbildung, namentlich in reiferen Jahren, nach einem regellos verbrachten Leben, öfter finden, wo man Alles gelten läßt, aber cum grano salis, wo Nichts so heilig ist, daß es nicht gelegentlich in gebildeter Conversation bezweifelt und bespöttelt wird, aber auch von Nichts ganz gewiß behauptet wird, es sey unwahr. Dieser oberflächliche Skepticismus gleicht dem Zustande mancher menschlichen Stimme, die auf dem Punkte, wo andere Stimmen sich brechen, stehen bleibt, und weder Knaben-, noch Mannsstimme ist.

Zehnte Vorlesung.

In der Reflexion auf das Object findet das zweifelnde Ich bald einen Widerspruch zwischen sich und dem Objecte, bald weiß es Beide als übereinstimmend, und im letzteren Falle enthält das Object Wahrheit. Diese wird, sobald die Uebereinstimmung mit dem Ich weifelhaft wird, selbst unsicher.

Digitized by Google

Besteht aber die Wahrheit des Objects nur mit und in der Uebereinstimmung mit dem Ich, so folgt daraus, daß das Object als solches nicht die Wahrheit ist, sondern daß seine Wahrheit von dem Ich als dem Zustimmenden abhängt, es selbst also von dem Ich als dem Wahrmachenden seine Wahrheit zu empfangen hat.

Nur in der Uebereinstimmung mit dem Ich besteht die Wahrheit, also wird, je mehr Etwas mit dem Ich übereinstimmt, um so mehr es Wahrheit seyn. Da nun vollkommen übereinstimmend mit dem Ich nur das Ich selbst ist, so wird die absolute und primitive Wahrheit in der Uebereinstimmung des Ichs mit sich selber bestehn, und alles Andere um so mehr wahr seyn, als es dieser Identität des Ichs mit sich selber nahe steht.

Alles also, was die Identität des Ichs mit sich selber stört, kann durchaus nicht wahr seyn, und Alles, welches annehmend das Ich mit sich selbst in Widerspruch träte, ist deswegen nothwendig unwahr. Wahr kann nur das seyn, durch dessen Annahme diese Identität nicht turbirt wird.

Dieses Letztere aber wird nicht nur wahr seyn können, sondern auch wahr seyn müssen. Denn wäre es der Art, daß das Ich, es annehmend, mit sich identisch bliebe, und es wäre unwahr, so würde der Widerspruch entstehn, daß das Ich, indem es Unwahrheit enthielte, Wahrheit enthielte. Was also das Ich mit sich selber identisch seyn läßt, indem es geglaubt wird,

Digitized by Google

das wird wahr seyn. Es kommt dabei auf das, was das Object sonst ist, d. h. was sein Inhalt ist, gar nicht an, sondern ein jedes Glaubensobject ist wahr, welches glaubend, das Ich mit sich in Uebereinstimmung bleibt. Dieser Standpunkt fixirt, gibt den religiösen Nihilismus (oder Indifferentismus).

Auf diesem Standpunkt ist das Ich völlig unbeschränkt. Würde irgend ein Object als solches als wahr gelten, so wäre damit dem Ich ein Zwang angethan. Das aber ist hier nicht der Fall, das Ich kennt kein Gesetz als dies, mit sich identisch zu seyn, und nur dies hat das Ich im Auge, indem es ein Object gelten läßt. Es könnte etwa seyn, daß das Object außer der Eigenschaft, das Ich identisch mit sich zu lassen, noch andere Eigenschaften hätte. (Es könnte z. B. geoffenbarte Lehre seyn, es könnte die Versöhnung lehren u. s. w.), — alles dies wäre auf diesem Standpunkt nur zufällig, und das Object wäre nicht deshalb wahr, sondern nur, weil es, indem es geglaubt wird, die Uebereinstimmung des Ichs nicht stört.

Hat nun das Ich, indem es das Glaubensobject gelten läßt, zugleich das Bewußtseyn darüber, daß es dasselbe nicht etwa einer objectiven Beschaffenheit, oder seines Inhalts wegen gelten läßt, sondern daß es ganz zufällig sey, was für ein Object für wahr gehalten werde, daß es eben darum ihm erlaubt sey, das Object beliebig zu wechseln, wenn es nur mit sich selber in

Uebereinstimmung bleibe, so gibt das den Standpunkt, den wir religiöse Ironie nennen können.

Ehe die beiden Namen, welche wir zur Bezeichnung dieses Standpunkts gebraucht haben, gerechtfertigt, und dann derselbe in der Wirklichkeit nachgewiesen wird — (Beides werden wir hier füglich vereinigen können) — wird es zweckmäßig seyn, ihn mit einem uns bereits bekannten, zu welchem er den Gegensatz bildet, zu vergleichen. Dieser Standpunkt ist der Dogmatismus, der in allen einzelnen Zügen das gerade Gegentheil des Nihilismus ist. Beim Dogmatismus war die Wahrheit nur auf Seiten des Objects, — beim Nihilismus enthält das Object als Object gar keine Wahrheit; bei jenem kam es darauf, ob es mit dem Ich übereinstimme, gar nicht an, sondern nur darauf, daß es gegeben, positiv sey, — bei diesem im Gegentheil ist dieses unwesentlich, nur darauf kommt es an, daß das Ich mit sich übereinstimme; dort konnte es seyn, daß die positive Lehre auch etwa die Bestimmung hatte, mit dem Ich übereinzustimmen, dann durfte es aber nicht dieserhalb geglaubt werden, — hier dagegen kann der Inhalt etwa ein positives Factum seyn, aber dies ist kein Grund, es für wahr zu halten; dort war das Wesentliche, daß die Wahrheit durch eine Autorität gesetzt war, — hier ist das Wesentliche, daß das Ich völlig unabhängig von jeder Autorität ist.

Dieser Standpunkt, den ich Nihilismus genannt habe, ist nun nicht nur auf dem religiösen, sondern auch auf anderen Lebensgebieten von einer vorwiegend subjectiven Richtung, die namentlich vor einigen Jahrzehenden herrschend war, zuerst geltend gemacht worden. Diese Richtung, welche, namentlich im Kreise der Gebildeten, noch itzt sehr herrscht, charakterisirt sich dadurch, daß sie überhaupt eine Scheu hat vor objectiven Bestimmungen, und, „weil doch jeder einmal seine eigne Ansicht habe," Alles zu etwas ganz Individuellem machen will. Die

Lösung dieser Ansicht ist die Consequenz, d. h. die Identität mit sich selber. „Sey was du seyst, nur sey dir selber treu" ist ihr Moralprincip, „Freund, was du seyn willst, sey tüchtig und ganz, auf Krücken nur hinket das Halbe" ihr Lehrgedicht. Jeder soll auf diesem Standpunkt Recht haben und Recht thun, wenn er nur in Uebereinstimmung mit sich bleibt, denn sey ein ganzer Schelm mehr, als ein halb ehrlicher Mann. (Wäre dies wahr, so müßte, ganz dem Principe entgegen, das itzt befolgt wird, das erste Vergehen immer am strengsten bestraft werden, jede Wiederholung geringere Strafe nach sich ziehn, bis dann endlich, nach einer umgekehrten Abschreckungstheorie, die Belohnungen für die Consequenz in den Verbrechen einträten!). Diese selbe Richtung nun spricht sich im religiösen Gebiete aus in der in unseren Tagen so häufigen Foderung: man solle gegen religiöse Ansichten tolerant seyn. (Wohl bemerkt, gegen die Ansichten, statt daß das Christenthum Nachsicht mit Menschen vorschreibt). Die Toleranz ist nun eine der zweideutigsten Tugenden, die es gibt, denn bei Lichte besehn, ist man tolerant nur gegen das, woran einem nicht viel liegt. Dagegen, daß einem Geld gestohlen wird, pflegt man nicht tolerant zu seyn, oder auch (weil dort das eigne Interesse im Spiel ist), man wird sich scheuen, in guter Gesellschaft zu sagen: Was das Brechen des Ehrenwortes betrifft, so bin ich darin sehr tolerant. Sagt man, ja, dies sey etwas ganz Anderes, so liegt der Unterschied darin, daß man meint, an der Ehre sey viel, aber an der religiösen Ansicht Nichts gelegen. Ist man nur aufrichtig, so kommt die Forderung der Toleranz darauf hinaus: Was Einer glaubt ist einerlei, wenn er nur was glaubt. Ja man wendet, um diesen Grundsatz plausibel zu machen, verdrehend, wohl gar das Wort der Schrift an: der Glaube mache selig, wo man es dann gleichbedeutend nimmt, etwa mit: Ein Wahn, der mich beglückt, ist eine Wahrheit werth, die mich zu Boden drückt. Wenn es aber darauf,

Digitized by Google

was geglaubt wird, nicht ankommt, so heißt das so viel, als daß der Glaube gar keinen ihm eigenthümlichen Inhalt habe, und da wird es wohl keiner Rechtfertigung bedürfen, wenn wir diesen Standpunkt als Nihilismus bezeichnen. Dieser religiöse Nihilismus ist denn in neuerer Zeit von denjenigen Theologen als der einzig wahre Standpunkt gepriesen, welche den Glauben mit Ueberzeugungstreue übersetzen. (Da im Glauben allerdings auch dies liegt, daß man ganz dabei sey mit seiner vollen Ueberzeugung, so kann es uns nicht wundern, in der h. Schrift Stellen zu finden, wo πίστις wirklich nichts Andres bedeutet. Statt andrer Stellen erinnere ich nur an das Wort, das jener Ansicht ein reicher Fund schien: Alles, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde." Röm. 14, 23.). Dr. Paulus in Heidelberg, viele Mitarbeiter der schon erwähnten Predigerbibliothek u. A. haben diesen Standpunkt geltend zu machen gesucht. Liegt es nur an der Ueberzeugungstreue, so ist überhaupt jeder objective Maaßstab für Wahrheit und Unwahrheit verschwunden, und die Foderung, seiner Ueberzeugung treu zu seyn, kommt auf die hinaus: Glaube, was du glaubst. Was, ist unwesentlich. Auch hier wird es wohl nicht nöthig seyn, zu zeigen, daß dies Princip absolut inhaltlos ist, und daher der Name des Nihilismus nicht mit Unrecht dieser Ansicht beigelegt wird.

Eine Steigerung dieses Standpunkts, die darin besteht, daß das völlige Bewußtseyn über seine Inhaltslosigkeit mit gesetzt ist, habe ich mit dem Namen der religiösen Ironie bezeichnet. Es ist dies nicht nur deswegen geschehen, weil man unter Ironie diejenige Redeweise versteht, welcher es bei jeder Behauptung nicht Ernst ist mit dem, was sie behauptet, sondern vielmehr deswegen, weil der hier bedeutete Standpunkt auf dem religiösen Gebiet ganz derselbe ist, welcher vor einigen Decennien auf andern Gebieten sich gezeigt hat, und damals von den Anhängern selbst als der Standpunkt der Ironie

Digitized by Google

bezeichnet wurde. Solger und die Gebrüder Schlegel sind es besonders, welche hier zu nennen sind. Wenn der Erstere die Ironie noch bestimmte als das „Bewußtseyn der Nichtigkeit alles Endlichen," so wurde, namentlich durch die beiden Letzteren, die Ironie gefaßt als das Bewußtseyn der Nichtigkeit von Allem. In dieser Ausbildung war der ironische Standpunkt ein Ausfluß aus der Fichteschen Ichheitslehre, und bestand darin, daß das Individuum, mochte es auch irgend eine Bestimmung als objective und gültige sich gefallen lassen, immer zugleich seiner Unabhängigkeit davon bewußt war. Jede Schranke, der sich das Ich unterwarf, wußte es als von ihm selber gesetzt, so daß es dieselbe auch beliebig niederreißen konnte. Auf diesem Standpunkt ist darum dem Menschen nichts wahrhafter Ernst, sondern ironisch treibt er sein Spiel mit dem, was er momentan gelten läßt. In jeder Leidenschaft, in jedem Genuß zugleich drüber hinaus seyn, und es wissen, daß man darüber hinaus ist, ist hier das Wahre. Auf solchem Standpunkt, aus dem z. B. die Lucinde von Schlegel hervorgegangen ist, sind alle sittlichen Bestimmungen nur Spiel, es ist willkührlich für den Liebenden, ob die Ehe Monogamie, ob Ehe en quatre ist u. s. f. Es ist dieser Standpunkt, von dessen Höhe herab Alles als schön oder als häßlich erscheint, je nachdem das Subject will, als der göttliche gepriesen; in der That verhält sich hier der Mensch zu aller Objectivität, zu jeder Sitte u. s. w. wie die schaffende Gottheit, die Alles hervorruft, wie sie will. Wer sich zu dieser Höhe erhob, wo nichts ihm beikommen kann, weil er ja immer, wo Etwas Herrschaft über ihn zu erlangen droht, sich davon unabhängig weiß, der führt das heitre Leben der Olympier. Nannte jener Standpunkt sich den der Ironie, und wir treten von ihm auf das religiöse Gebiet, so gewahren wir Erscheinungen, die so viele Aehnlichkeit haben mit jenen, daß kaum ein Name passender für sie seyn möchte, als eben dieser. Auch hier sehen wir

Digitized by Google

nämlich, daß Individuen, indem sie eine religiöse Ueberzeugung haben, zugleich sich davon so unabhängig wissen, daß sie dieselbe für nur willkürlich geltend halten, und also ironisch spielend eben überzeugt sind, weil sie überzeugt seyn wollen, und ihre Ueberzeugung wechseln könnten, wenn sie dies wollten. Dieser ironische Standpunkt ist so wenig eine Seltenheit, daß auf ihn sich zu stellen in unseren Tagen sogar eine, im Kreise der Gebildeten häufig vorkommende, Foderung geworden ist. Man verlangt nämlich, ein Jeder solle hinsichtlich der religiösen Ueberzeugungen Andrer und seiner eignen *unbefangen* seyn, und nennt es Befangenheit, wenn der Lutheraner die Lehre seiner Confession für wahrer hält, als die der Katholiken, oder wohl auch gar als die der Juden. Unbefangner Weise angesehn, müßte man es ganz gleich beurtheilen, ob der Katholik lutherisch wird oder umgekehrt, denn das Wesentliche sey doch hierbei der Uebertritt u. s. w. Betrachten wir diese Foderung genauer, so heißt es, man solle, indem man sich zu einer Lehre bekenne, zugleich das Bewußtseyn haben, daß die entgegengesetzte eben so wahr sey, oder indem man etwas für wahr hält, es zugleich nur für eine subjective Ansicht halten, das heißt aber nur, man soll, indem man Etwas als Wahrheit ansieht, nur nicht meinen, daß es wirklich Wahrheit *sey*. (Wenn Einer wirklich so unbefangen ist, so muß ich gestehn, finde ich es ganz vernünftig, wenn er um irgend eines zeitlichen Vortheils Willen seine Confession ändert). Daß aber wirklich aus jener Unbefangenheit dies folgt, daß man seine eigne Ueberzeugung für *unwahr* hält, läßt sich auf eine schlagende Weise nachweisen an dem Werke eines der größten Männer, deren Deutschland sich rühmen kann, der diesen Ton der Unbefangenheit mit zuerst angeschlagen hat, und dem sein scharfer Verstand alle die Consequenzen dieses Standpunkts nicht verborgen seyn ließ. *Lessing* hat in seinem Nathan diesen Standpunkt der religiösen Unbefangenheit als den wahren

dargestellt, einem Werke, welchem (wenn es gleich als poetisches niedriger stehen möchte, als die meisten Lessingschen Sachen, und es warnend zeigt, daß die Absicht „die Theologen zu ärgern" nicht die wahre Muse ist), seine große, ja welthistorische Bedeutung in andrer Hinsicht nicht abzusprechen ist. Den Hauptpunkt in diesem Stücke bildet die bekannte Fabel von den drei Ringen, als Bildern der drei Religionen. Hier kommt es denn endlich heraus, daß alle drei falsche Ringe, und der rechte verloren sey. Nathan weiß also — ironisch — daß seine Religion nicht die rechte sey. Ja die Ironie geht in diesem Stücke so weit, daß der Dichter, um das Thema durchzuführen, daß alle Religionen gleich gut seyen, sich selber ironisirend, nur den Juden und Mohamedaner als trefflich, dagegen alle Christen, wenn nicht als miserabel, so doch nur durch ihre Einfalt davor geschützt darstellt. — Wollen wir die Ironie in der religiösen Sphäre in ihrer allerkrassesten Gestalt sehen, so hat es eine Zeit gegeben, wo fast ein ganzes Volk diesen Standpunkt einnahm, und das sich selbst Vernichtende und Widersprechende desselben, ärger als es sonst geschehen konnte, darin zeigte, daß es decretirte, es sey ein Gott, wo also ausdrücklich der Inhalt des Glaubens zu einem vom Glaubenden selbst Decretirten gemacht ward.

Eilfte Vorlesung.

Das Wesentliche auf der betrachteten Stufe ist, daß das Ich mit sich selber identisch ist. Dazu hat es nicht dem Object eine Gewalt über sich einzuräumen, sondern muß sich als ganz unbeschränkt, unabhängig von ihm wissen.

Diese Unabhängigkeit schien erreicht zu seyn bei der religiösen Ironie, denn wenn auch das Bewußt-

Digitized by Google

seyn das Object annimmt, so ist doch dieses Annehmen nicht ernstlich gemeint, sondern das Ich hat dabei den Trost, daß es dies Object nicht anzunehmen brauche, sondern es beliebig mit einem anderen vertauschen könne. Daß in diesem Augenblick gerade dieses Object gilt, ist nur Spiel, das Ich ist unabhängig von ihm.

Dennoch aber ist auf dieser Stufe die absolute Unabhängigkeit des Ichs noch nicht gesetzt, sondern das Ich ist beschränkt. Das ironische Bewußtseyn ist nämlich nur möglich, indem, wenigstens momentan, ein Object als wahr gilt, denn es besteht ja nur darin, ein Object, das gesetzt ist, zugleich als nicht fest zu wissen. Also bedarf das ironische Bewußtseyn noch eines Objectes und ist von ihm abhängig.

Wenn also das ironische Bewußtseyn zwar unabhängig ist von diesem, oder auch von jedem bestimmten Objecte, so ist es das doch nicht vom Objecte überhaupt. Bei jedem Objecte weiß es sich zwar unabhängig, indem es statt dessen ein anderes Object setzen kann, aber immer kann es dies doch nur, indem es ein Object gelten läßt.

Soll das Ich demnach völlig unabhängig seyn — und das ist ja hier seine Bestimmung — so hat es sich der einzigen Nothwendigkeit, der es noch unterliegt, (der, überhaupt ein Object zu haben) zu entledigen, und also nicht nur jedes bestimmte Object, sondern das Object überhaupt von sich auszuschließen. Somit wird es polemisch gegen alles Objective, weil es objectiv ist; Alles, was dem Ich als ein Objectives gesetzt ist, muß eben deswegen negirt werden.

Digitized by Google

Wenn also die religiöse Ironie darin bestand, daß das religiöse Bewußtseyn, indem es einen Inhalt besaß, zugleich diesen Inhalt als unwahren, (weil einen anderen Inhalt als wahren) wußte, so wird itzt dem Bewußtseyn die Wahrheit nicht etwa darin bestehn, daß auch der entgegengesetzte Inhalt wahr ist, sondern das Bewußtseyn wird die Wahrheit in nichts Andres setzen, als darein, daß jeder objective Inhalt, weil er dies ist, verworfen wird. Den Standpunkt, wo das Bewußtseyn sich als wahr und befriedigt weiß, indem und nur weil es allen Inhalt verwirft, nennen wir Unglauben.

Auch hier wird es, ehe wir die Wahl des Namens zu rechtfertigen, und diesen Standpunkt in der Wirklichkeit wieder zu erkennen versuchen, zweckmäßig seyn, eine Parallele zu ziehn zwischen ihm und derjenigen Gestalt des Bewußtseyns, die sich zu ihm verhält wie der Dogmatismus zum Nihilismus. Der gerade Antagonist dieses Standpunkts ist der, welchen wir unter dem Namen des Aberglaubens kennen gelernt haben (Vorl. 7.). Hier wie dort hat es nicht dabei sein Bewenden haben können, daß das Ich zum Glaubensobject in diesem Verhältniß der Gleichgültigkeit stehe, wie dies der Dogmatismus einerseits und der Nihilismus andrerseits behaupteten, sondern das Verhältniß war zum ausschließenden Gegensatz geworden. Beim Aberglauben war die höchste Sublimation der Entwicklung, welche mit dem reflectirten Glauben, beim Unglauben die höchste Sublimation dessen, was mit dem Zweifel begann, zu erkennen. Natürlich also, daß in allen einzelnen Punkten beide sich diametral entgegengesetzt sind. Der Aberglaube hatte dem Ich die Wahrheit ganz abgesprochen und fand sie eben deswegen in dem Object, welches gerade das Gegentheil vom

Digitized by Google

Ich ist, und zwar enthielt es die Wahrheit, nur weil es dies Gegentheil war, — der Unglaube spricht dem Object die Wahrheit ganz ab, deswegen ist das Ich in der Wahrheit nur so lange, und um so mehr, als es das Object negirt. Wenn also dort gleichviel was für wahr gelten konnte, wenn es nur irrational war, so wird hier die einzige bestimmte Eigenschaft der Wahrheit seyn, daß sie alles Positive leugnet.

Wenn wir hier den Namen Unglauben zur Bezeichnung dieses Standpunkts wählen, so bedarf es kaum einer Erwähnung, daß mit diesem Worte nicht etwa (wie es die Sylbe Un andeuten könnte) eine bloße Abwesenheit des Glaubens gemeint ist, sondern daß die Negation hier dieselbe positive Bedeutung hat, wie etwa in „Untugend," worunter man ein Laster versteht. Kurz, es ist hier das dem Glauben nicht nur contradictorisch (ἀντιφατικῶς nach Aristoteles) sondern conträr (ἐναντίως) Entgegengesetzte zu verstehn, so daß mit diesem Worte diejenige Gestalt des Bewußtseyns verstanden wird, welche in ihrem Haß gegen alles Positive so weit geht, daß was es nur sey, eben weil es positiv ist, verworfen werden soll, so daß dieses Bewußtseyn bei Jedem, was geglaubt seyn will, sogleich fragt, ob es etwas Factisches, Positives ist und es dann verwirft; dagegen, wenn es etwa bloß eine Fiction ist, es annimmt.

Haben wir aber diese Stufe so beschrieben, so möchte es wahrscheinlich seyn, daß es einen solchen Standpunkt nie in der Wirklichkeit gegeben habe. Leider aber ist dem nicht so, sondern diese Gestalt des Bewußtseyns hat sich allerdings in der Wirklichkeit gezeigt und zeigt sich noch itzt. Aber wir haben schon bemerkt, daß, um irgend ein Extrem in seiner ganzen Reinheit geltend zu machen, gewöhnlich nur Wenige, und zwar nur die Bedeutenderen Kraft und Muth in sich fühlen. Daher kommt es denn, daß diese Stufe des Bewußtseyns gewöhnlich nicht in ihrer ganzen Reinheit auftritt. Annäherungen

Digitized by Google

dazu finden wir in der sogenannten Stark- oder Freigeisterei. Ja, daß man das Leugnen alles Positiven mit diesen (jedenfalls doch ursprünglich lobenden) Namen bezeichnet, spricht dafür, daß dieser Standpunkt als ein hoher ist angesehn worden. Wenn nun zu jeder äußersten Consequenz eine Gewalt der Abstraction nöthig ist, wie sie nicht immer und nicht bei Allen Statt findet, so wird auch dieses Extrem, sollte es je in großen Massen sich geltend gemacht haben, nur in solchen Zeiten in Individuen gewöhnlichen Schlages sich geltend machen können, in welchen überhaupt Abstractionen Alles beherrschen. Die französische Revolution, die wichtigste Begebenheit der neueren Geschichte, fiel in eine solche Zeit. Sie ist selbst nichts Andres, als ein gewaltsamer Versuch, rein abstracte Gedankenbestimmungen geltend zu machen, und aus ihnen eine neue Welt zu bauen. Dieser Versuch tritt nun vernichtend auf gegen Alles, was der daseyenden Welt angehört, als Haß gegen Alles, was wirklich ist, weil es wirklich ist. Aus diesem Haß geht hervor das Abschaffen aller durch die Sitte und Zeit geheiligten Rechte, aus ihm das Auslöschen aller Unterschiede, was da ist, muß fort, daher verlangt die Guillotine stets neue Opfer, daher wird Alles umgeändert und zwar nur nach Gedankenbestimmungen, so das Jahr, so Maaße und Gewichte u. s. f. Wie sehr es hier nur darauf ankam, um abstracter Gedanken willen Alles, was ist, zu vernichten, hat das schauderhaft große Wort eines Robespierre gezeigt: Was sind eine halbe Million (wirklicher) Menschen, gegen eine (unwirkliche) Idee, d. h. nur die unwirkliche Chimäre ist Wahrheit. Da weder im Leben des Einzelnen noch ganzer Völker eine wichtige Krise nur auf ein Lebensgebiet sich beschränkt, so ist in jener fieberhaften Zeit mit dem negativen Verhalten gegen alles Wirkliche auch ein negatives Verhalten gegen jedes Glaubensobject Hand in Hand gegangen. Jene Zeit, welche nur im Regiren des Objectiven Befriedigung fand, war es auch, die ihre religiöse Befrie-

digung nur fand im Vernichten des Heiligen. Das Niederreißen der Kreuze und Kirchen, das Anbeten einer liederlichen Weibsperson als Göttin der Vernunft, das à bas Jesus Christ, die Erklärung jenes Deliquenten auf der Guillotine, der, sich als „persönlichen Feind Jesu Christi" bekennend, starb u. s. w., alle diese Scheuslichkeiten sind gleichsam der Cultus jenes religiösen Standpunkts. Nur in einer solchen Zeit des Wahnsinns zeigte sich die ganze Masse des Volks in dieser Weise. In einer ruhigern Zeit war dieser Standpunkt Eigenthum nur Weniger, und, eben weil eine geistige Kraft zu jedem Extrem gehört, gerade der geistig Bedeutendern. Es war dies in der Zeit, die der Revolution vorausging, der Standpunkt, auf dem die eminentesten Geister Frankreichs standen, dieselben, welche die Saat ausstreuten, welche wir in jenen Gräueln Frucht tragen sehn. Von Voltaire, der diesen Ton zuerst angab, einem Mann, der zu den größten Geistern Frankreichs gehört, erzählt man, daß er von einem Vers, in welchem die Abendmahlslehre persiflirt ward, so entzückt worden sey, daß er darunter schrieb: Aimable Athée je vous adore. Die Gottesleugnung war hier der Grund der Anbetung. Unverhohlen ward es von Diderot und La Mettrie, besonders aber vom Verfasser des Système de la nature ausgesprochen, daß Atheismus die einzige Weisheit, und nur vom Atheismus Heil zu erwarten sey. In Deutschland hat der Geist der Frivolität nicht so aufkommen können, die größere Tiefe des Volks machte es bei dem gemeinen Mann unmöglich, und nur im Kreise der Gelehrten machten sich ähnliche Ansichten geltend. Diese selbe Gründlichkeit gab aber dem deutschen Atheismus ein ganz abgeschmacktes Ansehn, da ein an sich frivoler Standpunkt, statt, wie es in Frankreich geschah, mit den Waffen des Witzes, mit gründlicher Exegese und logischer Pedanterie sich wollte geltend machen. Leute Nicolaischen Gelichters sind hier zu nennen, die sich nicht entblödeten, Lessing als ihren Choregen zu be-

Digitized by Google

zeichnen; der Verfasser der Wolfenbüttelschen Fragmente nimmt ziemlich den ersten Platz ein, ferner Edelmann, Wahrdt u. A. Auch in unserer Zeit, in welcher sich diese Ansicht mit französischer Routine zu verbinden sucht, hat ein Anhänger derselben, der Verfasser der Wally, es nicht weiter bringen können, als daß er den Fragmentisten ausschrieb und verwässerte.

Zwölfte Vorlesung.

Die Freiheit des Ichs war, wie wir gesehn haben, das angestrebte Ziel, diese Freiheit ist die eigentliche Wahrheit. Da nun das Ich unabhängig ist, nur indem es alles Objective verwirft, so ist also die Wahrheit auf dieser Stufe das Gegentheil alles Objectiven, und nur was das Gegentheil des Objectes, und weil es sein Gegentheil ist, ist die Wahrheit.

Wenn aber die Wahrheit nur als Gegentheil des Objectes Wahrheit ist, oder weil sie das Gegentheil desselben ist, so ist die Wahrheit gerade ganz abhängig von dem Objecte. Das Gegentheil des Objectes ist nur möglich durch das Daseyn des Objectes, indem es daher das Object zu seiner Voraussetzung hat, ohne die es nicht möglich ist, steht es zu dem Object in demselben Verhältniß, wie das Spiegelbild zum Original, welches, weil es nur das Gegentheil thut von dem, was das Original, eben deswegen vom Original ganz abhängig ist.

Es zeigt sich also, daß die völlige Ungebundenheit des Ichs, welche im Unglauben gesetzt war, ge-

rade das Gegentheil von dem ist, als was sie erschien, denn indem diese in nichts Anderem besteht, als nur in der Negation des Glaubensobjectes, ist es gerade *dieses*, wovon die Wahrheit abhängig ist; die Wahrheit liegt also gerade im Object, d. h. im Gegentheile des Ichs.

Diesen Standpunkt, daß die Wahrheit nur in dem liegt, was das Gegentheil vom Ich ist, kennen wir bereits, wir haben ihn Aberglauben genannt. Der Unglaube ist also, näher betrachtet, an ihm selber Aberglaube, oder geht nothwendig in Aberglauben über. (vergl. Vorl. 4. Ende).

Sie werden wohl bereits die Bemerkung gemacht haben, daß die Art, wie hier versucht ward, den dialektischen Uebergang vom Unglauben zum Aberglauben nachzuweisen, sehr viel Aehnlichkeit hat mit der Deduction des Ueberganges vom Aberglauben zum Zweifel (Vorl. 8.), und es wird Ihnen vielleicht unangenehm aufgefallen seyn, wenn mancher Satz, ja sogar ein Beispiel, welches dort vorkam, auch hier wieder erschien. Ich habe die Einförmigkeit des Ausdrucks geflissentlich nicht vermieden, weil wir in der That hier mit ganz demselben Uebergange zu thun hatten, wie dort, nur daß er, natürlich, weil von dem entgegengesetzten Punkte ausgegangen ward, zu entgegengesetztem Ziele hinleitet. Dort sollte die Unabhängigkeit und Würde des Objectes möglichst hervorgehoben werden, dies geschah so, daß es nun bestimmt ward als das Gegentheil vom Ich, daraus ergab sich aber, daß es dann gerade völlig vom Ich abhängig ist. Hier im Gegentheil sollte die Wahrheit in der absoluten Unabhängigkeit des Ichs bestehn, zu dem Ende wird sie bestimmt als die Negation alles Objectes, damit aber ist es gerade das Object, wovon die Wahrheit allein ab-

Digitized by Google

hängt. Weil es hier nun wirklich derselbe Uebergang ist, wie dort, ist nicht mehr zu wiederholen, was dort über das dialektische Umschlagen überhaupt gesagt ward. Nur Eins erlaube ich mir, zu den Beispielen, die dort angeführt wurden, Gegenbilder anzuführen, welche das Umschlagen der absoluten Willkühr in Sklaverei zeigen. Tyrannen (wie z. B. Ludwig XI.) werden durch Furcht Sklaven ihrer Diener, lieblose alte Damen Knechte ihrer Schooßhündchen. In einer andern Sphäre wäre der absolute Eigensinn ein Beispiel der größten Unabhängigkeit, wer aber recht eigensinnig ist, kann (durch Widerspruch) von Jedem gegängelt werden. Wenn wir aber dort auf Erscheinungen hinwiesen, in welchen der Uebergang vom Aberglauben zum Gegentheil sich darin zeigte, daß Beides zusammen Statt fand, so läßt sich hier zeigen, daß auch solche Erscheinungen täglich vorkommen, wo sich gerade der Unglaube mit seinem Gegentheil paart. Es ist eine bekannte Erfahrung, daß bei vorwiegender Skepsis, etwa gegen die Medicin, ein großer Respekt vor den „geheimen Kräften der Natur" Statt findet, daher Sympathien und unhaltbare medicinische Theorien bei den Aufgeklärtesten fast wieder dasselbe Glück machen, wie bei den Abergläubischen. Im religiösen Gebiet zeigen sich gleichfalls mit dem Unglauben häufig Gespensterfurcht oder ähnliche Empfindungen gepaart. Die Wuth, die Manche gegen Kreuze, Bibel u. dgl. haben, möchte auch hierher gehören, eben so wie das Abreißen von Kirchen deutlich zeigt, daß man diesen Gebäuden eine Art magischer Macht zuschrieb, denn sonst hätte man sich solche Mühe nicht um sie gegeben. Man erzählt von Diderot, daß er sich sehr geängstigt habe, wenn Messer und Gabel bei Tische ein Kreuz bildeten u. dgl. —

Wir sahen also, daß der Unglaube an ihm selber die Nothwendigkeit hat, in Aberglauben überzugehn. Es scheint, daß wir damit ganz am alten Fleck stünden.

Digitized by Google

Das ist aber nicht mehr der Fall, denn vorher konnte wohl noch beim Aberglauben stehn geblieben werden, denn das Bewußtseyn kam zu ihm, ohne die Erfahrung zu haben, daß weiter gegangen werden müsse. Diese Erfahrung hat es aber itzt gemacht, wir haben gesehn, daß der Aberglaube in sein extremes Gegentheil übergeht. Wenn also der Unglaube in den Aberglauben, so schlägt wieder dieser in jenen um, oder weil nur das Ich die Wahrheit ist, so ist nur das Object die Wahrheit, also nur das Ich und so fort ins Unendliche.

Sehen wir zu, was bei diesem Progreß ins Unendliche herauskommt: Bekanntlich pflegt man den Progreß ins Unendliche als das Ende alles Denkens zu betrachten, als das, wo einem die Gedanken ausgehn. Statt daß man nun bei dieser Ansicht, wie es Aristoteles that, jedesmal, wo Etwas in einen Progreß ins Unendliche hinausläuft, einen Fehler im Denken vermuthet, so daß auf diesen Progreß oder ad absurdum führen einerlei wäre, — statt dessen hat man in unseren Tagen in dem Progreß ins Unendliche etwas besonders Hohes finden wollen, vielleicht aus demselben Grunde, aus welchem Aristoteles ihn für etwas Absurdes hält. Beides, jene Hochachtung, wie diese Verachtung wird aufhören, wenn wir uns darüber Rechenschaft geben, was denn der Progreß ins Unendliche ist, und wo er hinausweist. (Der Ausdruck unendlich, der Jedem imponirt, würde hier eigentlich passender mit dem Worte endlos vertauscht). Der Progreß ins Unendliche erscheint jedes Mal, wo zwei entgegengesetzte Bestimmungen zugleich gesetzt werden sollen, und wo das Bewußtseyn statt dessen (aus welchem Grunde ist gleichviel) alternirend, die eine und dann die andere festhält. Wo daher der Progreß ins

Digitized by Google

Unendliche erscheint, ist er eine Aufgabe für unser Denken, Entgegengesetztes als eine Einheit zu fassen, und der unendliche Progreß führt also immer auf eine solche Einheit hinaus, oder sie ist die Wahrheit des unendlichen Progresses. Ein Beispiel möge dies erläutern. Der bekannte Trugschluß, daß Achilles keine Schildkröte einholen könne, weil der Zwischenraum zwischen beiden erst zur Hälfte durchlaufen werden müsse, der verkleinerte Zwischenraum wieder zur Hälfte u. s. f., weil aber durch fortgesetztes Halbiren er niemals = 0 werden könne, dieser Trugschluß beruht bekanntlich darauf, daß man durch fortgesetztes Theilen das Zusammentreffen ins Endlose hinausschiebt, d. h. es nicht dazukommen läßt. Fragt man aber, wie man dies Hinausschieben bewerkstelligt, so geschieht dies so: Es sey der Zwischenraum = a, so betrachtet man dies a als Ganzes, also hat es Theile: nun nimmt man den Theil $\frac{a}{2}$ und betrachtet diesen wieder als Ganzes, so hat auch er Theile u. s. f. Man alternirt also mit den Bestimmungen, erst war $\frac{a}{2}$ Theil, dann Ganzes. Hätte man es nicht als Ganzes genommen, sondern nur als Theil, so wies es nicht auf seine Theile $\frac{a}{4}$ $\frac{a}{8}$ u. s. f., sondern gerade auf sein Ganzes, d. h. auf a. Nahm man dann ferner dies a, welches nur als Ganzes genommen war, zugleich als Theil, so wies es auf 2a, d. h. auf die Länge des Weges, nach dessen Durchlaufung Achill die Schildkröte eingeholt haben wird. Der unendliche Progreß erschien also, weil a nicht zugleich als Ganzes und als Theil gefaßt war, sondern man a, $\frac{a}{2}$, $\frac{a}{4}$ u. s. f. immer einmal als Theil und dann als Ganzes faßte. Der unendliche Progreß a, $\frac{a}{2}$, $\frac{a}{4}$, $\frac{a}{8}$ ..... ist die Aufgabe, den Zwischenraum a richtig zu fassen, als Einheit entgegengesetzter Bestimmungen.

Digitized by Google

Machen wir die Anwendung hiervon auf den unendlichen Progreß, zu dem wir gekommen sind, so werden wir auch in ihm die Forderung erkennen, entgegengesetzte Bestimmungen als Eins zu denken. Entgegengesetztes aber als eine Einheit ist das, was mit dem Worte Widerspruch bezeichnet wird. Jener Progreß ins Unendliche gibt uns also auf, einen Widerspruch zu denken; werden wir ihn denken, so wird das, was die Wahrheit jenes unendlichen Progresses ist, von uns gedacht werden. Da es nun ein unendlicher Progreß war, wo sich entgegengesetzte Bestimmungen oder Beschaffenheiten des religiösen Bewußtseyns alternirend geltend machten, so stellt er uns also die Aufgabe, den Widerspruch im religiösen Bewußtseyn zu denken. Ist nun ein Widerspruch im Bewußtseyn das, was wir Unruhe oder auch Trieb nennen, so wird also das, was wir als den eigentlichen Inhalt jenes unendlichen Progresses zu denken haben, mit dem Namen religiöse Unruhe oder religiöser Trieb bezeichnet werden können, und das Bewußtseyn, das wir in jenem unendlichen Progreß sahen, ist eigentlich oder in seiner Wahrheit religiöser Trieb, oder in ihn übergegangen.

Ehe wir näher zusehn, wohin dieser Trieb führen wird, sind über das eben Gesagte einige Bemerkungen zu machen, weil hierin gegen Manches angestoßen wird, was ein gewöhnliches Vorurtheil geworden ist. Wir haben gesagt, der unendliche Progreß gebe auf, den Widerspruch zu denken. Da scheint eine Unmöglichkeit gefordert, wenn es wahr ist, was man häufig aussprechen hört: der Widerspruch sey nicht denkbar. Ist

er dies nicht, so sollte man billig nicht von ihm sprechen, weil man sich sonst dessen schuldig macht, von etwas, das man nicht denken kann (also gedankenlos) zu reden. Geben wir aber auch dies Recht dem Gegner, so ist seine Behauptung aus einem andern Grunde nicht richtig, weil nämlich die Erfahrung lehrt, daß wir täglich Veränderung, Werden, Bewegung, Leben u. s. f. denken. Bei genauerer Betrachtung wird sich zeigen, daß alle diese Begriffe sich widersprechen. Zu solchen widersprechenden Begriffen gehört auch der des Triebes, eben weil er nichts Andres ist, als der Widerspruch im Bewußtseyn. Nicht nur die Etymologie weist, indem sie von einem Treiben des Bewußtseyns spricht, darauf hin, daß zwei Bestimmungen in demselben sind, eine, von der, die andre, zu welcher das Bewußtseyn getrieben wird, sondern auch der Sprachgebrauch wendet dies Wort nur da an, wo sich ein Widerspruch im Bewußtseyn findet. Unter Trieb versteht man das Bewußtseyn oder Gefühl irgend eines Mangels oder einer Schranke. Einen Mangel aber oder eine Schranke fühlt man nur, indem man sich seiner bewußt ist als partiell negirt, partiell aufgehoben, d. h. also als seyend und zum Theil als nicht seyend. So ist der Trieb nach Freiheit ein Gefühl des partiellen Aufgehobenseyns derselben, daß ich, der ich frei bin, nicht frei bin; dieser Widerspruch treibt mich nach vollkommner Freiheit, daher der Sklave keinen Trieb darnach hat, sondern nur der gefesselte Freie. Sehnsucht, Begierde, Furcht u. s. w., alles sind Zustände, wo das Bewußtseyn einen Widerspruch in seinen Bestimmungen empfindet. Ich habe neben dem Ausdruck, religiöser Trieb, auch den: religiöse Unruhe gesetzt. Der erstere ist hier deswegen vorzuziehn, weil darin augenblicklich schon die Beziehung auf ein Ziel mitgesetzt ist, welche Beziehung in dem Gefühl des Widerspruchs liegt, aber außer Acht gelassen werden kann, indem das Bewußtseyn sich krankhafter Weise im Widerspruch gefällt. Der Widerspruch im Bewußtseyn erlischt in der Befriedigung, diese

besteht darin, daß beide Seiten, welche bisher sich entgegengesetzt waren, itzt gleich werden, also wenn ich, der ich frei bin, wirklich frei werde, so ist die Befriedigung eingetreten und der Trieb, der nichts Andres war, als ein Hinweisen auf diesen Punkt hin, ist erloschen. Eben so ist auch der religiöse Trieb die Richtung des religiösen Bewußtseyns auf denjenigen Punkt hin, in welchem die beiden entgegengesetzten Bestimmungen, die sein Wesen constituiren, sich ausgeglichen haben. Wird nun auf gewaltsame Weise (aus Trägheit etwa oder aus irgend einem andern Grunde) der Trieb festgehalten mit Resignation auf die Erreichung des Ziels, so treten die pathologischen Erscheinungen der müßigen Unruhe, der religiösen Zerrissenheit u. s. f. auf, die sich bis zur Verzweiflung als dem Untergange im Widerspruch steigern können.

Der Trieb ist also das Bewußtseyn von zwei sich entgegengesetzten und gleich berechtigten Bestimmungen. Indem beide sich gegenseitig aufheben und stets sich wieder erzeugen, weisen sie, als auf das Ziel des Triebes, auf eine Vereinigung hin, in welcher der Gegensatz erlösche. Die beiden Seiten des Gegensatzes sind das Ich und das ihm gegenüberstehende Glaubensobject. Indem bisher ihre Vereinigung so versucht war, daß im Glauben an ein Geglaubtes (Vorl. 5.), im Dogmatismus (Vorl. 6.) und im dogmatischen Aberglauben (Vorl. 7.) das Object die Wahrheit war, dagegen im Zweifel (Vorl. 9.), Nihilismus (Vorl. 10.), und Unglauben (Vorl. 11.) das Ich als die Wahrheit gesetzt ward, — hat sich im dialektischen Fortgange gezeigt, daß sie Beide gleich berechtigt sind, und daß sie auf einander hinweisen und ohne einander nicht be-

Digitized by Google

stehn können, daß sie also auf eine Vereinigung hinweisen, in der sowol das eine als das andere seine Geltung behält. Mit dieser Vereinigung hat es zu thun der

Dritte Abschnitt.

Dreizehnte Vorlesung.

Es hat sich also im ersten Abschnitt ergeben, daß das Object die Wahrheit enthält, im zweiten Abschnitt hat sich gezeigt, daß die Wahrheit im Ich liegt, in Beiden ergab sich, daß Eines dem Andern entgegengesetzt ist. Wir haben es also mit einem Gegensatz zu thun, in welchem d s Ich und das Glaubensobject die Glieder bilden.

Nun hat sich aber ferner in dem Hinweisen des Einen auf das Andere, besonders aber in dem, was wir als den religiösen Trieb bezeichneten, die Nothwendigkeit ergeben, daß sie Beide vereinigt werden. Nach dem, was aber eben gesagt ward, kann die Vereinigung nicht in der Unterwerfung der Einen Seite unter die Andere bestehn, denn sie sind gleich berechtigt. Sie kann aber auch nicht eine solche Vereinigung seyn, in welcher mit beiden Seiten eine Veränderung vorgenommen würde, denn da würden sie ja behandelt werden, als enthielten sie so, wie sie sind, nicht die Wahrheit. Es wird also eine Vereinigung der

beiden Seiten nothwendig seyn, in welcher Beide ganz unverändert das bleiben, was sie bis dahin waren.

Eine Verbindung von an sich nicht Identischen, die nicht so bewerkstelligt wird, daß die beiden Verbundnen modificirt werden, sondern in welcher sie bleiben, was sie vor der Verbindung waren, nennen wir eine gewaltsame oder mechanische Vereinigung. Wir werden daher diejenige Ansicht, welche behauptet, daß das Ich und das Object die Wahrheit sind, eine mechanische oder gewaltsame Verbindung beider Seiten des Gegensatzes nennen, wenn diese in der Verbindung keine Veränderung oder Modification erleiden.

War der unbefangne Glaube (Vorl. 3.) die Indifferenz des Ichs und des Glaubensobjectes, d. h. der Zustand, wo Beides noch gar nicht auseinander gefallen war, so sind wir itzt zu einem Standpunkt gekommen, der die Differenz, welche in der Reflexion, dem Zweifel u. s. w. sich bis zum Widerspruch gesteigert hat, zu ignoriren und jenen Standpunkt des unmittelbaren Glaubens auf eine gewaltsame Weise hervorzubringen sucht. Den Standpunkt, welcher den unerschütterlichen Glauben als einen gewaltsam hervorgebrachten besitzt, nenne ich den Standpunkt der Mystik.

Wenn wir hier eine Vereinigung zwischen zweien, die nicht identisch sind, und auch in der Vereinigung keine eigentliche Umwandlung erlitten, eine mechanische oder gewaltsame nannten, so folgten wir dabei nur dem Sprachgebrauch, der die Verbindung z. B. zwischen den Bausteinen eines Hauses, welche bleiben, was sie waren, weil sie sich ganz äußerlich sind,

Digitized by Google

eine mechanische nennt, und sie unterscheidet etwa von der chemischen Verbindung zweier verwandten Stoffe (d. h. solcher, die auf einander hinweisen), in welcher Beide sich durchdringen und also modificiren, und gar von der organischen Verbindung, in welcher die einzelnen Stoffe als solche gar nicht existiren, sondern als aufgehoben (im latenten Zustande, d. h. seyend ohne wirklich zu seyn). In dieser letzteren haben also die sogenannten Bestandtheile keine für sich bestehende Existenz. Eben so nennt man im geistigen Gebiet die Verbindung etwa unter Actionären eine mechanische, weil Jeder dabei bleibt, was er war, die zwischen Ehegatten eine organische, weil Jeder darin seine Einzelheit aufgegeben hat, und also eine Veränderung mit ihm vorgegangen ist. Würde nun auf dem Standpunkt, zu welchem wir gekommen sind, die Vereinigung so hervorgebracht, daß die beiden Seiten des Gegensatzes eine solche Wesensveränderung erlitten, wodurch etwa das Object ein nothwendig Seyendes würde, und das Ich sich dazu erhöbe, sich speculativ zu verhalten, so könnte vielleicht von einer organischen, nicht gewaltsamen Vereinigung die Rede seyn. Dies soll hier aber nicht geschehn. Das Object soll bleiben, was es war, d. h. ein dem Ich gegenüberstehendes, und das Ich soll bleiben, was es war, d. h. ein sich als einzelnes individuelles Ich verhaltendes, und dennoch soll ihre Verbindung gesetzt seyn. Eben wegen dieses Unverändertseyns des Ichs, wird es nicht befremden, wenn im Verlauf wir öfter den Ausdruck individuelles Ich brauchen, womit zunächst gar nicht gesagt werden soll, daß es eine andere Weise des Ichs noch gebe. Nach dieser Bemerkung gehn wir nun dazu über, es zu rechtfertigen, daß wir den deducirten Standpunkt mit dem Namen der Mystik bezeichneten.

Statt der Untersuchungen über das Wort Mystik, die e aller Orten finden können, werden wir, um die Wahl des amens zu rechtfertigen, einen Weg einschlagen können, der

mit diesem Zweck zugleich den verbindet, die wichtigsten der verschiednen Ansichten, welche über die Mystik in unseren Tagen herrschen, zu beurtheilen. Diese sind nämlich, lobende sowol als tadelnde, so sehr von einander verschieden, daß es manchmal Erstaunen erregen kann, wie so Verschiednes von einem Gegenstande ausgesagt werden kann. Gerade diese Verschiedenheit der Urtheile aber wird uns Gelegenheit geben, unsre Begriffsbestimmung zu rechtfertigen. Setzen wir darum voraus, sie sey richtig, und die Mystik sey wirklich das, was wir so nannten, so müßte sich doch nachweisen lassen, warum diesen Standpunkt gerade diese resp. lobenden oder tadelnden Urtheile treffen, denn man muß doch voraussetzen, daß ihnen allen etwas Wahres zu Grunde liegt. Eben deshalb werden wir aber auch umgekehrt sagen können: Gesetzt, wir könnten nachweisen, daß wirklich von den verschiednen Seiten *gerade diese* Urtheile über die Mystik gefällt werden, welche, wenn die Mystik das ist, als was wir sie bestimmten, zu erwarten waren, so hätten wir das Recht zu sagen, die Mystik sey eben nur dieses. (So wird der Beweis dafür, daß ein gewisser Punkt wirklich das Centrum eines Kreises sey, dadurch geführt, daß man zeigt, daß die Perpendikel auf verschiednen Sehnen alle durch ihn gehen).

Ist die Mystik wirklich der Standpunkt, welcher das Ich *und* das Object als die Wahrheit setzt, so wird natürlich a) die Ansicht, welche *nur* dem Ich Wahrheit zuschreibt, sich gegen die Mystik erklären, und ihr *dies* zum Vorwurf machen müssen, daß sie dem Object zu viel, dem Ich zu wenig einräume. Sehen wir nun auf die Erfahrung, so lehrt uns diese, daß Alle, welche zum Nihilismus, als dem Repräsentanten jener Richtung, neigen, wirklich gegen die Mystik eingenommen sind; sehen wir ferner auf die Vorwürfe, welche sie ihr machen, so nennen sie sie abergläubisch, oder an Zauberei glaubend (nicht nur die Rudolphische Physiologie, sondern auch sehr viele Theologen stellen Mystiker und Gaukler zusammen), d. h. das

Digitized by Google

Alleingeltenlassen dessen, was das Gegentheil vom Ich ist; deshalb wird ferner von denen, welche das Licht einzig und allein im Ich (etwa dem eignen Verstande) finden, der Mystik Lichtscheu nachgesagt; deshalb endlich von den Ruhigern und Besonnenern gesagt, das Wesen der Mystik bestehe darin, daß sie es mit Unbegreiflichkeiten zu thun habe, oder mit Geheimnißvollem. Denn besteht das Geheimnißvolle oder Räthselhafte in nichts Anderem, als darin, daß (scheinbar) Entgegengesetztes zugleich gesagt wird, so muß natürlich dem, welcher das Ich und das Object als sich entgegengesetzt erkennt, und sich nur für Eines entscheidet, der, welcher das Andre auch will gelten lassen, als einer erscheinen, der sich mit Räthseln zu thun macht und mit Unbegreiflichkeiten. Ist die Mystik der Standpunkt, der das Object und das Ich als Wahrheit setzt, so wird b) die Ansicht, welche nur dem Object Wahrheit zuschreibt, sich gegen die Mystik erklären, und ihr Dies zum Vorwurf machen müssen, daß sie dem Ich zu viel, dem Objecte zu wenig zuschreibt. Aus dies wird von der Erfahrung hinsichtlich derer, welche zum Dogmatismus als dem Repräsentanten jener Richtung neigen, bestätigt. Daher wird von dieser Seite der Mystik gerade der Vorwurf gemacht, daß sie dem Objecte die ihm gebührende Achtung versage. Daher wird denn von dieser Seite die Mystik definirt als derjenige Standpunkt, auf dem statt einer äußern (d. h. dem Ich gegenüberstehenden) Offenbarung, oder statt der positiven Lehre, der eigne Herzenszustand oder das unmittelbare Gefühl als Quell der Wahrheit angesehn werde. Dieses wird getadelt. Das heißt aber nichts Andres, als daß dem Ich, seinem Zustande, seinem Bestimmtseyn die Achtung gezollt wird, welche nur dem äußeren Objecte gebührt. Sartorius sagt deswegen ganz consequent in der bereits angeführten Schrift, daß der Mystiker, auch wenn seine Lehre mit der orthodoxen Lehre übereinstimmte, doch weil es nur seine mystische Anschauung

Digitized by Google

wäre, nicht das besäße, was der Glaube gewährt. Eben so aber, wie von Seiten der erst bezeichneten Gegner, wird auch von diesen der Mystik der Vorwurf gemacht, daß sie es mit unklaren, verworrenen, überschwenglichen Dingen zu thun habe; es geschieht dies aus dem bereits dort gezeigten Grunde. Auch der Dogmatismus hält an einer Bestimmung fest, daher muß er sich gegen den erklären, der Beide geltend machen will. Die beiden Weisen der Beurtheilung, die wir betrachtet haben, sind tadelnd, und müssen das seyn, weil sie von Standpunkten kommen, die wir als Standpunkte der Reflexion kennen. Das Wesentliche bei diesen ist, daß Ich und Object sich entgegengesetzt sind. Jeder Versuch, dies Factum, was mit der Reflexion steht und fällt, zu leugnen, muß deshalb als Irrthum, jeder Versuch, den Gegensatz zu negiren, als Anmaßung und Frevel erscheinen. Daher vom Standpunkt der Reflexion aus die Mystik so häufig sogar mit Empörung angesehn wird. Ich habe bei dem unbefangenen Glauben (Vorl. 3. Ende) schon darauf aufmerksam gemacht, daß die Momente des glaubenskräftigen Gebetes oder die Behauptung, es werde erhört, Vielen als etwas Frevelhaftes erscheinen. Jetzt werden wir erkennen, wer diese Vielen sind, es sind die, in welchen die Reflexion mächtig ist. Es kann natürlich der Reflexion nichts widerwärtiger seyn, als Erscheinungen, welche sie selbst als noch nicht da seyend voraussetzen. Da sie dies nicht kann, so muß sie in jeder solchen Erscheinung einen Versuch des Betenden sehn, über das, was doch einmal da ist, die Trennung zwischen Gott und Menschen, sich hinwegzusetzen. Wie sehr die Reflexion der Feind solcher Momente ist, lehrt denn auch die Erfahrung, welche zeigt, daß die, in welchen die Reflexion vorherrscht, entweder die Gebetserhörung ganz leugnen, oder sie in ein psychologisches Kunststück verwandeln, indem sie sagen, das Gebet wird wohl nicht erhört, aber wir selbst werden dadurch gestärkt, oder endlich, sagen, es sey dies eine Lehre, auf die

Digitized by Google

sich das (reflectirende) Nachdenken nicht zu richten habe. Hier wird es uns nun auch deutlich seyn, warum man jene Behauptung mystisch nennt. Indem nämlich die Reflexion von einer Indifferenz beider Seiten nichts weiß, erscheint alles der Art ihr wie eine gewaltsame Identification, und wäre dies der Fall, so hätte sie Recht, diesen Namen zu brauchen. Die Mystik aber muß eben aus dem angeführten Grunde der Reflexion als ein Nichtseynsollendes — als Frevel erscheinen. (Bewundernswerth schön ist diese Scheu der Reflexion vor der Mystik von Tiek in seinem Aufruhr in den Cevennen geschildert, wo der Held, auf dem Standpunkt der Reflexion stehend, in dem Kreise von Schwärmern Momente erlebt, in denen er sich so mit der Gottheit identificirt glaubt, daß wohl geschehen möchte, was er verlangte, immer aber wieder diese Momente als frevelhafte, als Versuchungen von sich schleudert. So klar schildert man wohl nur Selbsterlebtes).

Auf zwei verschiedenen Sehnen (um in dem oben gebrauchten Bilde zu sprechen) waren also Perpendikel errichtet, und beide trafen den Punkt, der als Centrum bestimmt war. Es könnte aber scheinen, daß, weil Beide sich gerade entgegengesetzt sind, ihre Perpendikel eine Linie bilden, also der Punkt, der sich fürs Centrum ausgab, zwar in ihnen liegt, aber nicht eher sich als wirkliches Centrum zeigt, als wenn wenigstens von einer dritten Sehne her ein Perpendikel jene Linie in ihm schneidet. Ohne Metapher: Es könnten wegen des diametralen Gegensatzes, in welchem Dogmatismus und Nihilismus zu einander stehn, Beide der Mystik, als dem weder das Eine noch das Andre seyenden, das Bemerkte nachsagen, ohne daß darum die Mystik nicht auch Anderes, vom Dogmatismus und Nihilismus Entferntes, seyn könnte. Wir werden daher itzt diejenigen Urtheile zu betrachten haben, die nicht tadeln, sondern loben, und werden zusehn, ob es wohl erklärlich ist, daß das Lob, welches sie aussprechen, über den Standpunkt ausgesprochen wird, den wir

Digitized by Google

beschrieben haben. Jenen tadelnden Urtheilen gegenüber hat sich nämlich in unseren Tagen eine Ansicht gebildet, welche die Mystik als die herrlichste Blüthe des religiösen Bewußtseyns, als den Glanzpunkt in der Entwicklung des Glaubens anzusehn pflegt. Um diese Ansicht gehörig zu würdigen, und auch sie als Beleg für unsre Behauptung zu erkennen, werfen wir einen Blick auf das Verhältniß zwischen dem unbefangnen Glauben und der Mystik. Eine große Aehnlichkeit Beider ist nicht in Abrede zu stellen. Dort wußte sich das Individuum nicht von seinem Glaubensobject getrennt, sondern war ganz mit ihm verbunden, hier sind wiederum Beide verbunden, denn die Verbindung Beider ist ja die Wahrheit. Die Definition des Glaubens scheint deshalb auf die Mystik eben so zu passen, da sie ja wieder Bewußtseyn der Versöhnung ist, was jener war, ehe die Trennung eintrat. In dem Gesagten liegt aber auch der Unterschied des mystischen und des unbefangen gläubigen Standpunktes. In jenem ist wieder verschwunden, was in diesem noch gar nicht da war, dort ist wieder hervorgebracht, was hier nur war. Sie verhalten sich darum, wie Indifferenz und Identification. Die unio mystica ist deswegen Identification, und als solche wird sie denn auch ganz richtig ἕνωσις genannt und nicht ἑνότης. Der Unterschied ist also gerade der, daß der Glaube unmittelbares Bewußtseyn der Versöhnung, das mystische Bewußtseyn aber gewaltsam hervorgebrachtes Bewußtseyn derselben ist. Sie verhalten sich eben darum so, wie die unmittelbare (und normale) Identität des Embryo mit seiner Mutter zu der künstlich hervorgebrachten der Somnambulen zu ihrem Arzt. (Beide werden, eben weil hier eine Identität zweier sonst getrennter Wesen sich zeigt, von denen, die bei der physiologischen Betrachtung bloß den bereits gebornen, und gesunden Menschen im Auge haben, gern geleugnet). Uebersieht man nun den Unterschied, welcher zwischen Beiden, eben durch das Wiederhervorgebrachtseyn, Statt findet, so ist es

erklärlich, daß man, was man dem unbefangnen Glauben Rühmendes nachsagt, auch auf die Mystik anwendet. Sieht man ferner alles das, worin sich die Formen des reflectirten Glaubens vom unbefangnen Glauben unterscheiden, nur als Verunreinigung an, und erkennt gar kein positives Moment darin an, so ist es auch sehr erklärlich, daß der Mystiker glaubt, ganz an demselben Punkte angekommen zu seyn, wo er früher stand. Ist darum die Mystik das, als was wir sie bestimmten, so ist es erklärlich, daß man sie mit dem unbefangnen Glauben indentificirt. Nimmt man aber das Wort Glauben nicht im Sinne des unbefangnen Glaubens, sondern versteht darunter eine Form des reflectirten Glaubens, also etwa das Glauben an ein Object, so ist man vollkommen berechtigt, die Mystik als die höchste Entwicklungsstufe des Glaubens zu bezeichnen. Daß sie höher ist, als alle die früheren Stufen, haben wir gesehn, indem dieselben zu ihr hinführten; daß die auf die Mystik folgende Stufe nicht mehr eine Weise des Glaubens ist, werden wir sehn. Den Glauben also in diesem Sinne genommen, wird mit Recht die Mystik über den Glauben gesetzt. In diesem Sinne scheint Göschel in einer Recension der von Varnhagen von Ense veranstalteten Ausgabe einiger Sinngedichte des Angelus Silesius das Wort Glauben zu nehmen, indem er von der Mystik sagt, sie sey Einheit, während der Glaube Entfernung sey. Wir müssen nach unserer Begriffsbestimmung hierin ganz einstimmen, nur möchten wir nicht darin übereinstimmen, daß die Mystik deswegen den Vorzug habe, weil „der Glaube wegen des Entferntseyns die Wahrheit nicht sehe, dagegen die Mystik, als die mit ihr vereinte, sie sehe." Die Mystik sieht eben deswegen eben so wenig, als der Glaube, denn wenn er nicht sieht der Entfernung wegen, so fehlt ihr dagegen die Entfernung vom Gegenstande, ohne die ein Sehen gleichfalls unmöglich ist. (Was im Auge selbst ist, sieht man nicht, sondern was vor ihm

Digitized by Google

sieht). Die Mystik ist also allerdings der Blüthpunkt des Glaubens (im angeführten Sinn), daraus folgt aber nicht, daß er die höchste Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes überhaupt sey. (So ist der Somnambulismus als Krise zur Gesundheit etwas Höheres, als die vorhergehenden Krämpfe u. s. w., aber mit der Gesundheit selber verglichen ist er doch — eine Krankheit). — Das Lob, welches Göschel der Mystik gibt, ist ein Beispiel von den rühmenden Aeußerungen, welche in unsern Tagen von den bedeutendsten Philosophen über die Mystik ausgesprochen worden sind. Während die Philosophen mancher Jahrhunderte sich einer solchen Gesellschaft geschämt hätten, während dessen weisen itzt die Heroën der Wissenschaft, wie Fichte, Schelling, Hegel, Steffens, Baader u. A. auf die Mystiker hin als auf diejenigen, in welchen von jeher die speculative Wahrheit sich gefunden habe. Dergleichen Aeußerungen haben einmal ihren Grund in der Aehnlichkeit, welche das mystische Bewußtseyn mit dem unbefangen gläubigen hat, und welche es erklärlich machte, daß, wo der Zweck es nicht nöthig machte, Beide zu unterscheiden, Beide zusammen gerühmt wurden. Es war natürlich, daß nur solche Philosophen, welche den unbefangnen Glauben hoch stellten, die Mystik rühmten. Dann kam aber zweitens dazu, daß die Mystik zu der eigentlichen Speculation in einem ähnlichen Verhältniß steht, wie zum unbefangnen Glauben. Da wir, was die Speculation ist, noch nicht wissen, so kann auch, wie sich die Mystik zu ihr verhalte, nicht eigentlich erkannt werden; andrerseits hat es doch Interesse, zu sehen, warum diese Philosophen die Mystik rühmen, um so mehr, da diese Erkenntniß gleichfalls eine Bestätigung unsrer Begriffsbestimmung seyn könnte. Ich erlaube mir daher, hier Etwas zu antidipiren, was wir später einsehn werden, was ich aber, eben weil es anticipirt ist, auch nur hypothetisch aussprechen will: Gesetzt, es zeigte sich, daß die Speculation wieder eine Einheit der ent-

Digitized by Google

gegengesetzten Factoren gäbe, so würde sie mit Recht ihre Aehnlichkeit mit dem unbefangnen Glauben, und der Mystik behaupten. Mit *demselben Rechte*, als der Mystiker die Aehnlichkeit seines Standpunkts mit dem unbefangnen Glauben behauptet, aber auch nur *mit derselben Beschränkung* kann sie das thun. Genau genommen, muß nämlich, bei der Aehnlichkeit zwischen Beiden, der Unterschied nie außer Acht gelassen werden, welchen zwischen der Mystik und dem unbefangnen Glauben der Charakter der Gewaltsamkeit bildete. *Worin* der Unterschied derjenigen Identität, welche die Speculation lehrt, von der, welche die Mystik und der Glaube behauptet, besteht, das wissen wir hier noch nicht, zwischen der Mystik und dem Glauben haben wir ihn angegeben. Es muß aber hier darauf hingewiesen werden, *daß* ein solcher Unterschied Statt findet, weil dadurch, daß nicht immer zugleich auf den Unterschied mit hingewiesen wurde, Etwas entstanden ist, woran jene Philosophen nicht dachten. Nämlich nach der unklaren Weise des Denkens in unsern Tagen, welche es vergißt, daß die Unterscheidung des Aehnlichen *eben so wesentlich* für die Philosophie ist, als das Combiniren des Verschiednen, ist es bei Vielen so weit gekommen, daß sie glaubten, was mystisch angeschaut ward, dürfe nicht mehr erst speculirend erarbeitet werden, und kraft ihrer mystischen Anschauungen könnten sie über die Speculation aburtheilen, denn „die Philosophen selber sagten ja, Beides sey dasselbe." —

Fassen wir das Resultat dieser Betrachtungen zusammen, so haben wir die Berechtigung, den beschriebnen Standpunkt mit dem Worte Mystik zu bezeichnen, dadurch nachgewiesen, daß wir zeigten, daß, wenn die Mystik dies ist, die verschiednen Urtheile, welche man über sie fällt, so wie die verschiednen Definitionen, die ihr Wesen bestimmen sollen, nicht ohne Grund sind, sondern Wahrheit, (wenn auch nur theilweis) enthalten. Nach dieser Rechtfertigung des Namens gehn wir nun dazu

Digitized by Google

über, diesen Standpunkt in der Wirklichkeit wieder zu erkennen. Es läßt sich da von vorn herein vermuthen, daß sich die Mystik oft wird gezeigt haben, denn wo mit der ersten Reflexion die unbefangne Einigkeit des Glaubens und der Friede, der darin liegt, verloren war, da konnte auch die Sehnsucht darnach, des Verlornen sich zu bemächtigen, entstehn, und damit das Verlangen, das Gewesene wieder hervorzubringen. Da nun auf keiner Stufe des in die Reflexion getretenen Glaubens jener innere Friede mehr Statt findet, so kann auch auf allen die Neigung zur Mystik sich entwickeln, ohne daß jedes Individuum alle Stufen bis zu den extremsten hin durchzumachen hätte. So ist es denn geschehn, daß Einzelne gleich aus der ersten Reflexion, die den unbefangnen Glauben erschütterte, sich in die Mystik flüchteten. Daß diese den neuerlangten Standpunkt am wenigsten von dem früher verlaßnen unterschieden, lag in der Natur der Sache. Es ließe sich aber wohl nachweisen, daß die Meisten zur Mystik kamen aus einem Zustande, in welchem der Widerspruch in ihrem Bewußtseyn sehr fühlbar geworden war, also aus dem Zweifel oder gar der Gefahr des Unglaubens sich zu ihr flüchteten. Von den ältesten Zeiten her finden wir christliche Mystiker. Da es vornehmlich von Seiten des Heidenthums war, daß Zweifel gegen die christliche Lehre vorgebracht wurden, so kann es uns nicht wundern (da jedes Widerlegen eines Gegners ein Eingehen auf seinen Standpunkt ist), wenn die christliche Mystik sich an verwandte Erscheinungen des Heidenthums anschloß. So vergleicht Origenes die christliche Lehre mit den Mysterien, und rühmt es ihr nach, daß sie, der pythagoräischen Philosophie ähnlich, τινα μὴ εἰς τοὺς πόλλους φθάνοντα habe. Die Schriften, die nach dem Dionysius Areopagita benannt wurden, sind, wenn sie gleich kaum vor dem 5ten Jahrh. verfaßt seyn möchten, hier anzuführen, weil sie mit ihrer neoplatonischen Mysteriosophie lange Zeit ein großes Ansehn bei allen Mystikern gehabt

Digitized by Google

haben. Wir finden in ihnen schon die ἕνωσις als das Höchste gepriesen, so wie er das höchste Erkennen schon mit dem Worte mystisch bezeichnet. Es ziehn sich dann durch die ganze Entwicklung der Kirche Erscheinungen, welche hierher gehören. Als die Scholastik in ihrer immer größeren Ausbildung die Trennung zwischen dem Objecte und dem glaubenden Ich immer größer werden ließ, indem sie in ihren spinösen Untersuchungen über die Kirchenlehre das zur Hauptsache machte, was das eigne Bedürfniß gar nicht berührte, oder wieder die reinen Gedankenbestimmungen betrachtete statt des Glaubensobjectes, (eine Trennung, die später in dem berühmt gewordnen Satz, daß etwas in der Theologie wahr seyn könne, was in der Vernunftlehre falsch, ihre Spitze erreichte), da trat auch mächtiger als vorher die Mystik auf. Bernhard von Clairvaux, der Gegner der Scholastik, bestimmte schon die verschiednen Stufen der Einheit mit Gott, Hugo von St. Victor wies auf den Weg des Geistes hin, der, vom Weg des Fleisches und von dem der Vernunft verschieden, zur Einheit mit Gott führe. Richard von St. Victor bestimmte sechs Stufen dieses Prozesses. Aehnliches lehrte der die Mystik mit der Scholastik verbindende Bonaventura. An diese schließen sich die, der Reformation vorarbeitenden Tauler, Kempis, Gerson, so wie der Verfasser der deutschen Theologie (eines Büchelchens, das mehr Tiefsinn enthält, als manche bändereiche Werke). Die Reihe der Mystiker brach mit ihnen nicht ab, Jacob Böhm reicht mit seinem Einfluß durch seine Schriften sowol, als durch die mystische Lehre Gichtels in unsere Zeit hinein. Die Guyon, Poiret u. A. schließen sich an ihn. Nehmen wir Swedenborg aus, so schien die Mystik eine Zeitlang zu schweigen, bis sie — sehr erklärlicher Weise — in neurer Zeit einen neuen Schwung erhielt. Das Ende des vorigen Jahrhunderts und die ersten Jahrzehnte des unsrigen waren eine Zeit, in welcher der Widerspruch gleich mächtiger und gleich berechtigter Extreme sich geltend

Digitized by Google

machte. Sehn wir auf das politische Barometer des Zeitgeistes, Frankreich, so paarte sich dort die schrankenloseste Willkühr mit der knechtischen Furcht, und während der absoluten Herrnlosigkeit schmachtete man unter dem Druck von Tyrannen. In diesem extremen Zwiespalt fängt sich dasjenige Streben zu zeigen an, welches man mit dem Namen der Reaction bezeichnet. Unter der Reaction versteht man das Bestreben, einen vergangnen Zustand mit Gewalt wieder hervorzubringen, ein Bestreben, welches dadurch sich empfiehlt, weil jener vergangne Zustand diese Extreme nicht ausgebildet hat. Dieses reactionäre Bestreben sucht also den Schutz vor jenen Extremen in ihrer vergangnen Indifferenz, weil es nicht fähig ist, Beide durchzuführen und zu neutralisiren. Dieses reactionäre Streben hat sich nun nicht aufs politische Gebiet beschränkt, sondern es zeigt sich auf allen Gebieten das Bestreben, Schutz vor der zerrißnen Gegenwart in der in sich gedrungnen und festen Vergangenheit zu finden. Dieses reactionäre Streben zeigt sich in der Richtung der Kunst. Gewahrend, daß die herrschende Reflexion nicht mehr mit jener Innigkeit Kunstwerke schaffen ließ, mit welcher die alten deutschen Maler etwa heilige Gegenstände, weil sie ihnen ganz präsent waren, in ihrer eignen Tracht, mit den sie umgebenden Physiognomien (die heil. Jungfrau also wie ein deutsches Bürgermädchen) darstellten, wollte man zu jener Anschauungsweise zurück. Daher jenes Hinneigen zur altdeutschen Malerei, welches nicht einsah, daß wenn unsre Zeit wirklich noch jenen Sinn hätte, sie dann die Heiligen u. s. w. nicht in der Tracht ꝛc. des 15ten, sondern eben unseres Jahrhunderts malen würde. Jenes reactionäre Streben erkennen wir wieder in dem unglaublichen Enthusiasmus, den die Reproductionen der mittelaltrigen Zustände durch Fouqué, Arnim u. A. erregten. Selbst in den Verirrungen der Deutschthümelei ist kein andres als dieses Bestreben zu erkennen. Auf dem religiösen Gebiet gab dieses reactionäre Bestreben die My-

stik. Auch hier zeigten sich sich widersprechende Extreme. Der strohernen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts war durch die Aufklärung der Krieg erklärt und fast das Garaus gemacht. Kaum aber hatte sich diese auf den Thron gesetzt, als man in ihr den ungeschliffnen Prätendenten erkannte; bald regte sich ein Bedürfniß nach dem Verlornen, denn war die Orthodoxie blind gewesen, so war die Aufklärung leer. So entstand hier die Flucht zum einfachen unbefangnen Glauben, welche eben, weil man wieder zu ihm wollte, nicht zu ihm führte, sondern zur Mystik. Es gab keine Zeit, welche so sehr zum gewaltsamen Hervorbringen vergangner Zustände neigte, und wir möchten sie daher eine durchweg mystische Zeit nennen, in welcher eben deshalb der Glaube nicht nur, sondern auch die Empfänglichkeit für alle Zustände, welche eine Analogie damit haben (z. B. Somnambulismus, Gabe des Wahrsagens u. dgl.) vorwog. Die Zeit war so nervös, daß diese Nervenkrankheiten häufig seyn mußten. — Unter den Männern, die am Schlusse des vergangnen und am Anfange unsres Jahrhunderts den mystischen Standpunkt bezeichnen, können St. Martin (le philosophe inconnu), Claudius (der liebenswürdige Wandsbecker Bote), Jung Stilling, Hamann genannt werden. Wenden wir unsern Blick endlich auf die Theologie unserer Tage, so treten uns gerade unter den bedeutendsten Theologen Manche entgegen, deren Standpunkt wir nach der gegebnen Begriffsbestimmung als mystischen zu bezeichnen haben. Das sind nämlich diejenigen, welche mit der Reflexion nicht unbekannt, zugleich aber durch die Erfahrung belehrt, wohinaus sie und der Zweifel führen, nun nicht sowol dahin gelangt sind, ihn durch sich selber sich vernichten zu lassen, sondern sich auf einen Punkt zu erheben suchen, wo er, wie er den Glauben noch nicht, so sie nicht mehr tangiren könne. Durch einen sehr natürlichen Umstand aber wird, namentlich bei Theologen vom Fach, dieser Standpunkt selten in aller Reinheit auftreten. Wir haben

Digitized by Google

nämlich gesehn, daß der mystische Standpunkt leicht mit dem unbefangnen Glauben verwechselt werden kann; geschieht dies nun, und tritt doch nun beim Theologen vom Fach das Bedürfniß immer wieder ein, seine Lehre zu rechtfertigen und also auf eine Reflexion auf dieselbe sich einzulassen, so pflegt es zu geschehn, daß diese Reflexion nicht sowol eine Reflexion über den mystischen Standpunkt, als eine über den, damit für identisch gehaltnen, Glauben ist. Daher kommt es denn, daß bei dem Bestreben, den mystischen Standpunkt zu begründen, diese Begründungen viel weniger werth sind, als die mystischen Anschauungen, weil sie nämlich einem Standpunkt angehören (dem Glauben an ein Geglaubtes, oder dem Dogmatismus) den jene Anschauungen bereits hinter sich haben. Mit andern Worten, wo sie nur die Lehre vortragen, werden sie Mystiker und sind darin weit bedeutender, als wo sie sie begründen und sich nur als Dogmatisten zeigen. Wir haben hier, um unsern deducirten Standpunkt wieder zu erkennen, nur auf die Bedeutenderen hinzuweisen, in welchen der höhere (mystische) Standpunkt entweder allein, oder doch vorwiegend sich zeigt. Hier möchte ich Hengstenberg als Mystiker nennen, immer in dem von uns angeführten Sinne; eben wegen dieses mystischen Standpunkts ist, wo er nicht (etwa in der Polemik) reflectirt, seine Lehre mit den Aussprüchen des unbefangnen Glaubens, ja sogar mit der von ihm so oft angefeindeten Speculation in Uebereinstimmung. Das Letztere ist auf eine wahrhaft überraschende Weise der Fall mit einem Mann, den ich zu den bedeutendsten Theologen zähle, den ich auch Mystiker nennen möchte, mit Olshausen. Das Unhaltbare des Dogmatismus ist ihm klar geworden, und daher tritt die, den Mystiker so leicht in ihn zurückwerfende, Reflexion sehr zurück, und als unmittelbare Anschauungen treten uns hier unzählige Punkte entgegen, welche die Speculation auch als ihre Resultate erzeugt, von denen Olshausen auch weiß, daß sie Resultate

Digitized by Google

der Speculation sind, ohne daß er sie darum in seinen Schriften aus der Speculation resultiren läßt, d. h. speculativ hervorbrachte. In den Schriften des Herrn von Meyer, welche ferner hier anzuführen sind, ist der mystische Standpunkt verbunden mit dem Hochstellen magnetischer Erscheinungen, bei weitem aber nicht so sehr, wie das in den Ansichten, die sich an die Blätter von Prevorst u. dgl. anschließen, der Fall ist. Sehr anziehend, obgleich durch das enge Anschließen an cabbalistische Lehren ist die Mystik, welche Molitor in dem merkwürdigen Buche über die Tradition dargelegt hat. Es ist interessant zu sehen, wie itzt in Frankreich aus dem religiösen Nihilismus und Indifferentismus heraus, sich ein tieferes religiöses Bedürfniß entwickelt, das, nach den Nachrichten, die uns Carové darüber gegeben hat, der Mystik einen großen Spielraum in diesem Lande verschafft hat.

Vierzehnte Vorlesung.

Das Ich also und das Object waren auf dem Standpunkt der Mystik, und zwar das Ich nicht etwa, wie es sich modificirt hat, und etwa verständiges, denkendes u. dgl. geworden war, sondern das individuelle Ich als solches. Eben weil es sich um das Ich als solches handelt, gilt, was von einem Ich gilt, auch vom Andern, also die Ichs sind mit dem Object verbunden, und ihre Einheit ist die Wahrheit.

Nun hat sich aber gezeigt, daß Beide sich ausschließen, und das Bewußtseyn hat die Erfahrung ihres sich Ausschließens nicht vergessen, denn es ist ja gewaltsames Vereinigen Beider; wenn sie sich aber ausschließen, so ist gerade nicht ihre Einheit die Wahrheit,

Digitized by Google

sondern vielmehr ihr ausschließendes Verhältniß ist die Wahrheit.

Das ist nun offenbar ein Widerspruch, denn die Sätze, die Ichs sind verbunden mit dem Objecte, und die Ichs und das Object sind nicht verbunden, sind sich contradictorisch entgegengesetzt. Dieser Widerspruch, wie kann er gelten? Nur so, daß beide Sätze sich beschränken, oder nicht an Geltung, sondern nur an Umfang der Geltung verlieren. Beides zusammen ist also: Einige Ichs sind mit dem Object vereint, andere sind von ihm getrennt.

Es ist offenbar, daß nur die Ersteren der Wahrheit theilhaft sind. Die Wahrheit ist also hier das Eigenthum Einiger. Diese Einigen sind Alle in der Wahrheit, denn die es nicht sind, gehören zu den Andern, und sie sind ganz in der Wahrheit, denn daß es mit dem Object vereint ist, galt ja nicht von einem Theil des Ichs, sondern vom Ich als solchem. Dagegen die Anderen sind Alle der Wahrheit nicht theilhaft, denn wer ihrer theilhaft ist, gehört ja zu den Einigen, und sind ihrer ganz untheilhaft, da ja das Ich als solches vom Object getrennt ist. Jene also sind alle ganz in der Wahrheit, diese alle ganz in der Unwahrheit.

Analysiren wir den Satz, daß die Einigen ganz in der Wahrheit sind, so liegt darin, daß sie, um in der Wahrheit zu seyn, nicht erst etwas mit sich vorzunehmen, sich denkend oder in einer anderen bestimmten Weise zu verhalten haben, sondern sie in ihrer Un-

Digitized by Google

mittelbarkeit sind der Wahrheit theilhaft. Das Ich in seiner Unmittelbarkeit nennen wir Gefühl, also fühlen die Einigen die Wahrheit, oder ihr Gefühl sagt ihnen, was die Wahrheit ist.

Es sind aber die Einigen: Alle, welche die Wahrheit besitzen, also wird es nicht ein solches Gefühl, welches nur Einer der Einigen hätte, seyn, das der Wahrheit theilhaft ist, sondern nur das Gefühl, das sie alle theilen. Es wird also das gemeinsame Gefühl diesen Einigen sagen, was die Wahrheit ist.

Den Standpunkt, wo die Wahrheit als ausschließender Besitz des gemeinsamen Gefühls Einiger gefaßt wird, nennen wir mystischen Separatismus. Werden alle seine Consequenzen praktisch gezogen, so erzeugt sich die religiöse Schwärmerei.

Wir gehen hier zunächst daran, den gewählten Namen zu rechtfertigen, denn eine Bedenklichkeit, welche vielleicht dadurch entstanden seyn könnte, daß ich in der Deduction das Wort Gefühl gebraucht habe in einer Bedeutung, welche vielleicht ungewöhnlich scheint, diese wird hoffentlich noch im Lauf der heutigen Vorlesung beseitigt werden. Was nun den Namen mystischer Separatismus betrifft, so waren wir in der Betrachtung des Dogmatismus in die Verlegenheit gerathen, daß um den dogmatischen und dogmatistischen Standpunkt zu bezeichnen, wir nur das eine Substantiv hatten. Hier tritt diese Schwierigkeit etwas modificirt wieder zum Vorschein. Nämlich wir haben im Gebrauch zwei Substantiven, Mystik und Mysticismus, deren ersteres, wenigstens oft, auch lobend gebraucht wird, das andere aber nie, (nur Gegner pflegen Beides zu identificiren), die also in dem Verhältniß zu stehen

scheinen, wie dogmatische und dogmatistische Lehre. Dagegen das Adjectiv, welches ihren Charakter bezeichnet, ist für Beide dasselbe: mystisch. Wenn ich nun für die itzt deducirte Gestalt des Bewußtseyns nicht den Namen Mysticismus anwandte, so geschah dies einmal wegen des zuletzt genannten Uebelstandes, daß ich hier auch von mystischer Lehre hatte sprechen müssen, wodurch beide Standpunkte confundirt wären, dann aber besonders deswegen, weil in dem Worte Mysticismus die Beschränkung auf Einige nicht angedeutet ist. Indem wir aber vom mystischen Separatismus sprechen, ist darin, was das Gemeinsame, und was das Eigenthümliche beider Stufen ist, zugleich ausgesprochen.

Bei unserm zweiten Geschäft, diese Stufe in der Wirklichkeit nachzuweisen, befinde ich mich in einer ähnlichen Verlegenheit, wie etwa beim reflectirten Glauben, nämlich, daß nicht etwa Exemplare schwer aufzufinden sind, sondern es finden sich dieselben vielmehr so häufig, und zwar ziemlich gleich entwickelt, daß einzelne hervorzuheben wie eine Partheilichkeit, oder wenn sie gar getadelt werden, wie eine besondere Abneigung, oder malitiöse Absicht erscheint. Sie werden es, besonders wegen des häufigen Vorkommens dieser Ansicht, natürlich finden, wenn ich, statt einzelne Namen anzuführen, mehr im Allgemeinen auf dergleichen Erscheinungen hinweise. Diese Gestalt des religiösen Bewußtseyns erkennen wir nun wieder in der, namentlich in unseren Tagen herrschenden Tendenz zur Separation von Anderen, und zur Congregation unter sich, welche auf dem Bewußtseyn einer innigern Liebe zum Herrn, oder eines tieferen Herzensbedürfnisses, als die Uebrigen haben, sich gründet. Sey es nun, daß diese Neigung zur Separation sich darin zeigt, daß der öffentliche Cultus keine Befriedigung gewährt, und statt dessen Conventikel seine Stelle vertreten, — sey es, daß die Congregation eine einzelne Persönlichkeit, einen Prediger etwa so sehr zu ihrem Centrum macht, daß vor der

Digitized by Google

Person das Amt zurücktritt, und alle sich nicht an dieses Individuum Anschließenden als verdächtig erscheinen, — sey es endlich, daß die zunächst nur religiöse Verbindung so sehr den Charakter eines Ordens bekommt, daß alle Interessen eines Genossen zu befördern, den Charakter einer religiösen Pflicht bekommt, während man gegen die Außenstehenden diese Pflicht nicht habe, — in allen diesen Erscheinungen, von denen es Beispiele leider überall gibt, finden wir den eben bezeichneten Standpunkt wieder. Es fragt sich nun, ob man in diesen Erscheinungen wirklich alle die charakteristischen Zeichen wieder erkennt, die wir als die wesentlichen Merkmale dieser Stufe angeführt haben. Wir sagten also, daß nach dieser Ansicht a) Einige in der Wahrheit sind, Andere nicht. Daß mit dieser Ansicht immer das Bewußtseyn gesetzt ist, daß die Andern nicht in der Wahrheit sind, zeigt einmal das sich Separiren praktisch, dann aber auch die ausdrücklichen Erklärungen der sich Separirenden. Wenn Sie Gelegenheit gehabt haben, mit Menschen dieser Art zu verkehren, so sind Ihnen auch die Ausdrücke: das kleine Häuflein der Erwählten, die kleine Heerde der Erweckten u. s. w. begegnet. Diesem kleinen Häuflein wird dann entgegengesetzt „das große Schiff der Kirche," welches wie Noäh Arche Reines und Unreines enthalte, oder wenn der Charakter der Congregation nicht Lossagen von der Kirche ist, die Welt, d. h. die Totalität Aller, die nicht zu jener kleinen Heerde gehören. Der Gegensatz der Heerde und der Welt wird da als ein gegenseitiger gefaßt, und es werden immer neben der Freude und Seligkeit der Auserwählten die Ruchlosigkeit und die Verfolgungen der Welt erwähnt. In den Schriften eines unsrer bedeutendsten Kanzelredner, des jüngern Krummacher, wird immer mit der eignen Seligkeit zugleich gewußt, daß die Weltkinder in der Unwahrheit sind. Verlangen, man solle nicht an die Weltkinder denken, hieße verlangen, es solle jener Standpunkt selbst aufhören, denn sein

Digitized by Google

Wesen besteht in dem Wissen, daß Einige in der Wahrheit sind, die Andern nicht. Dieser Gegensatz gegen die Andern steigert sich denn wohl gar zu wirklichen Versuchen, sie zu unterdrücken, so wie andrerseits die Furcht vor den Weltkindern zu solchen Uebertreibungen, hinsichtlich des Hasses und der Verfolgung, womit die Welt die Gläubigen verfolge, führt, daß man glauben sollte, wir lebten in den Zeiten der Waldenser und Albigenser. Auch mit dem Spott der Welt ists nicht so arg, theils wegen des Indifferentismus hinsichtlich religiöser Ueberzeugungen, theils weil eine große Achtung nicht nur gegen religiöse Ueberzeugungen, sondern wirkliche Religiosität, gerade in den Ständen, welche bürgerlich am höchsten gestellt sind, heut zu Tage herrschend ist. Wir sagten, daß nach jener Ansicht b) die Einigen ganz in der Wahrheit, die Anderen ganz in der Unwahrheit seyen. Sehen wir nun auf jene Erscheinungen, so wird dort den einzelnen Particularitäten und Zufälligkeiten, welche einen der Auserwählten betreffen, ein absoluter Werth zugeschrieben. Daß die Erweckung auf einmal eingetreten sey, daß sie sich mit Thränen angekündigt habe u. s. w., wird zur Norm gemacht, weil es zufällig bei einem der Auserwählten so zuging. Wenn man gewisse religiöse Romane liest, sollte man fast glauben, daß man, ohne Jemand im Duell getödtet zu haben, kein wahrer Christ werden könne. Wenn so auf alle Particularitäten, weil sie Einen von den Einigen betreffen, ein großer Werth gelegt wird, so verschwindet dagegen aller objective Maaßstab für die Beurtheilung einer That, und es handelt sich nur darum, wer sie verübte, damit sie gut oder böse genannt werden könne. Eine und dieselbe That von einem der Auserwählten vollbracht, ist gut oder zu entschuldigen, während wenn sie einer der Andern that, sie werthlos oder verwerflich ist. Wenn in einer vielgelesenen Zeitschrift allen Ernstes die Frage aufgeworfen werden konnte, ob es erlaubt sey, die Fehler erweckter Christen

öffentlich zu rügen? und der Beantworter nur zögernd die Frage bejahte, — oder wenn dieselben, welche über den seligen Schleiermacher als über einen Jesuiten herfielen, weil er auf die Möglichkeit einer reservatio mentalis hingedeutet hatte (vielleicht nur um sich einen solchen Angriff auf den Hals zu ziehn) bei der Annahme der Agende, wenn dieselben, indem sie ein Predigtamt annehmen, die feste Absicht haben, etwa Geschiedene nicht zu copuliren, den Amts-Eid aber leisten in der Voraussetzung, es werde kein Fall vorkommen, — was sind diese Beispiele anders, als Annäherungen dazu, daß den Einigen erlaubt sey, was bei den Andern ein Vergehn? Es bleibt aber bei diesen Andeutungen nicht; je bedeutender die sind, welche dieser Richtung angehören, um so eher werden sie auch zu der Consequenz getrieben: der Christ sündige nicht; mir ist diese Aeußerung gerade von bedeutenden Naturen häufig entgegen getreten, und daß ich nicht etwa mit seltnen Abnormitäten zu thun habe, möge dies darthun, daß v. Meyer in der 11ten Sammlung seiner Bl. f. h. Weish. die Meinung als eine oft vorkommende widerlegt, „daß die Wiedergebornen auf keine Weise sündigen, auch wenn sie den fleischlichen Lüsten dienen." Der Wiedergeborne sündige nicht, höchstens ist es dann der „äußere Mensch," der das Unrecht thue, — dagegen wer zu den Auserwählten nicht gehört, der wird, je mehr er sich eines tugendhaften Wandels befleißigt, um so weniger dem Vorwurf der „Werkheiligkeit" entgehen. Wenn sich diese Ansicht im Praktischen geltend macht, so erzeugt sie die Schwärmerei. Dies Wort ist deswegen äußerst bezeichnend, weil im Schwärmen Beides liegt, einmal dies, daß keine objective Regel, kein Gesetz die Bewegung leitet, andrerseits, daß es eine Masse, ein Schwarm ist, welcher, seinem augenblicklichen regellosen Belieben folgend, hier hin und dort hin sich bewegt. Wie fürchterlich dieses Wegwerfen aller objectiven Bestimmungen, dieses Thun dessen, was bei den Weltkindern Verbrechen ist, sich zei-

Digitized by Google

gen kann, haben die Gräuel in Wildispuch genugsam gezeigt. Endlich haben wir bei der Analyse dieses Standpunkts gesagt, daß auf ihm c) das gemeinsame Gefühl das Kriterium der Wahrheit sey. Sehen wir nun zu, was bei den Erscheinungen, die wir bisher betrachtet haben, als das Kriterium der Wahrheit angesehn wird, so hört man gewöhnlich (besonders aber bei denen, welche, weniger consequent, nicht das klare Bewußtseyn über ihren Standpunkt haben) das Wort Gottes anführen. Dringt man aber nun weiter in sie, fängt an, die Worte der Bibel genauer zu analysiren, forscht, warum sie gerade so und nicht anders erklären, so flüchten sie sich bald in das Gebiet, auf welches sich die Bedeutendern, ihrer selbst klarer Bewußten sogleich stellen, sie sagen nämlich, der Geist habe es ihnen gesagt. Sehen wir nun genauer zu, was denn dieser Geist ist, so sehn wir augenblicklich, daß er nicht etwa die Ueberzeugung des Einzelnen ist, sondern etwas Gemeinsames. Dies sieht man daraus, daß die Fälle stets sich wiederholen, wo deliberirt wird darüber, ob dieser oder jener erweckt sey, ob dieser oder jener Prediger den heil. Geist habe, ob endlich dieses oder jenes erlaubt oder ein Adiaphoron sey. Jener Geist ist also etwas Gemeinsames. Andrerseits aber soll, was jener Geist aussagt, keines Beweises weiter bedürfen, ja wer bei dem, was der Geist ihm sage, noch nach Beweisen frage, zeige eben damit, daß er ihn nicht habe, und sein Wesen nicht kenne. Gründe, Beweise sind Waffen des Fleisches, menschliche Klugheit, durch sie werde daher, was der Geist sagt, nur entstellt und verunreinigt. Beweisen heißt aber nur, Etwas als ein (durch Gründe) Vermitteltes, und Allgemeines darthun. (Etwas, was nur meine particulare Meinung war, wird bewiesen, sobald ich seine allgemeine Gültigkeit darthue). Wird nun durch das Beweisen was der Geist sagt, entstellt, so folgt daraus, daß, was er sagt, nichts Andres ist, als was unmittelbar mit meiner Particularität verschmolzen ist. Von ei-

Digitized by Google

nem solchen aber sagen wir, daß wir es fühlen. (Indem ich etwas fühle, ist das mit mir verschmolzen, und ist so gewiß als ich bin, aber es ist nicht durch Gründe oder dgl. mein Eigenthum geworden, sondern ganz auf unmittelbare Weise). Das Gefühl sträubt sich gegen alle Beweise, weil was uns andemonstrirt ist, nicht mehr bloß gefühlt wird. Jener Geist ist also nichts Andres, als das gemeinsame Gefühl; er scheut alle objectiven Vermittlungen, Gründe u. dgl.; die einzigen, die ihm conform sind, sind rein subjective, also etwa ein Gefühl von Exaltation, Visionen u. dgl. Mit dieser Sprödigkeit des Gefühls gegen Gründe, Beweise, hängt zusammen seine Sprödigkeit gegen die Sprache. Das Gefühl hat es nur mit der Particularität des Einzelnen, und seinen particularen Bestimmtheiten zu thun, die Sprache dagegen kann gar nichts Particulares ausdrücken, jedes Wort ist schon ein Allgemeines. Natürlicher Weise flieht also das Gefühl die Worte, denn es hört auf, sobald es ausgesprochen wird. Daher erscheint das Wort dem Gefühl als profan, weil es das Particulare gemein macht. Wir sehen deswegen auf dieser Stufe des religiösen Bewußtseyns häufig Gleichgültigkeit gegen Dogmen, d. h. in Worte gefaßte Wahrheiten, so wie gegen Confessionsunterschiede und was die objectiven Bestimmungen mehr sind. Viel mehr dagegen conveniren diesem Standpunkt diejenigen Zeichen, welche, während die Worte das Allgemeine bezeichnen, particulare Zustände bezeichnen, d. h. Gebehrden, Mienen, Seufzer u. s. w. Daher hier auf diesem Standpunkt eine Gleichmäßigkeit der Gebehrden, bestimmte Haltung des Hauptes, der Hände, bestimmte Richtung der Augen u. s. w. Tritt nun aber doch das Bedürfniß hervor des Wortes, so werden sich diejenigen Worte empfehlen, die eigentlich Namen, d. h. Bezeichnungen von Einzelwesen sind (es gab eine Zeit, wo man sagte, es solle einem Marien Magdaleniglich zu Muthe seyn), oder bei allen Urtheilen wird viel weniger der objective That-

Digitized by Google

bestand, als die Beziehung aufs Subject hervorgehoben werden. (So hört man in jenen Gemeinschaften selten einen als rechtschaffen, oder gut rühmen, sondern man nennt ihn lieb, theuer, sogar kostbar, was, um einen Menschen zu bezeichnen, höchst geschmacklos ist). Endlich werden dann solche Ausdrücke, die die bloße Subjectivität des Menschen betreffen und objectiv genommen gar nichts bedeuten, hier aus demselben Grunde geschätzt (z. B. ein Mensch sey innerlich, womit noch gar nicht gesagt ist, ob er innerlich ein Schelm oder ein ehrlicher Mann sey). Schließlich, ehe wir diese Gestalt des Bewußtseyns auf Nimmerwiedersehn verlassen, muß ich noch darauf hinweisen, daß weil das Gefühl diejenige Gestalt des Geistes ist, die der Leiblichkeit am nächsten steht, daß deswegen hier der sinnliche Charakter der Frömmigkeit natürlich mehr hervortritt. Daher die sinnlichen Zärtlichkeitsbezeigungen, daher die sinnlichen Ausdrücke bei Beschreibung frommer Gemüthszustände, das widerliche Ausmalen der leiblichen Qualen Christi, wie z. B. in den Visionen der Emmerik, einem Buche, das bei Vielen dieser Richtung fast canonisches Ansehn bekommen hat.

Funfzehnte Vorlesung.

Das gemeinsame Gefühl war also auf der betrachteten Stufe das Kriterium der Wahrheit; was mit dem Gefühle Aller (Auserwählten) übereinstimmt, ist wahr. Sehen wir zu, was daraus folgt.

Ist das wahr, was mit dem Gefühle übereinstimmt, so ist Alles wahr. Alles nämlich kann gefühlt werden, und es gibt Nichts, was an und für sich vom Gefühle ausgeschlossen wäre. Indem aber das Gefühl gar nichts von sich ausschließt, kann es

also Alles aufnehmen. Inhalt des Gefühls ist darum Alles.

Soll dagegen wahr seyn, was mit dem Gefühle Aller übereinstimmt, oder was Alle fühlen, so ist gar nichts wahr. Denn da, wie gesagt, kein Inhalt von dem Gefühl ausgeschlossen wird, also keiner mehr als der andere dem Gefühle eigenthümlich ist, so folgt auch, daß es keinen gibt, der in dem Gefühle Aller sich finden müßte. Wäre dies der Fall, so würde er vor jedem anderen Inhalt dem Gefühl angehören, dieses also nicht mehr das indifferente Gefäß für jeden möglichen Inhalt. Nichts ist also von Allen gefühlt, denn tot capita tot sensus. Der mystische Separatismus widerspricht sich also selbst.

Was wir hier vom Gefühl gesagt haben, werden wir, wenn wir auf das reflectiren, was wir mit dem Worte Fühlen bezeichnen, gern zugestehn. Wir fühlen alles das, was so sehr mit unsrer Individualität verschmolzen ist, daß mit dieser auch Jenes gesetzt ist. Eben deswegen ist, je nachdem durch angeborne Neigung, Gewohnheit oder dgl. Verschiednes mit unsrer Individualität verbunden ist, der Inhalt unsrer Gefühle verschieden, der Eine fühlt Dies, der Andre Jenes. Alles hat in dem Gefühle Platz, und daß man nicht die Foderung des gleichen Fühlens machen dürfe, deuten Redensarten an wie: de gustibus non est disputandum u. s. w. Wäre irgend Etwas das dem Gefühl an und für sich Angehörige, so würde dieses einen festen Boden der Verständigung geben, itzt aber weiß man, daß es dergleichen nicht gibt und disputirt nicht mehr gegen den, der sich auf sein Gefühl beruft. Eben weil das Gefühl darin besteht, daß Etwas ganz mit uns verschmolzen ist, es aber noch nicht sagt, was es ist, was mit uns verschmolzen

Digitized by Google

ist, eben deshalb kann in der heil. Schrift vom Herzen (dem Repräsentanten der Gefühle) scheinbar Entgegengesetztes gesagt werden, einmal daß Gott auf's Herz sehe, d. h. daß wir das Gute, Wahre u. s. w. fühlen sollen, nicht nur auswendig wissen, andrerseits, daß aus dem Herzen die argen Gedanken kommen. Auch das Arge kann man zu seiner unmittelbaren Bestimmtheit gemacht haben, die Giftmischerin Gotfried sagte: Es war mir so (die stete Redensart des Gefühls), ich mußte ihm was geben. Daß auf dem religiösen Standpunkt, den wir hier betrachten, nun wirklich der Widerspruch, den wir in ihm erkannten, sich zeigt, ist leicht zu sehen. Wie sehr einmal Alles auf diesem Standpunkt den Charakter der Wahrheit bekommt, haben wir schon oben angedeutet, indem darauf aufmerksam gemacht ward, daß unwesentliche Ceremonien, Worte, Mienen zur religiösen Pflicht gemacht werden, es zeigt dies ferner die Erfahrung, daß Verbrechen, Gräuel aller Art bei religiösen Schwärmern vorgekommen sind, als Etwas, was geheiligt sey, und nicht den Charakter der Sünde habe, den es etwa bei den Weltkindern hätte. (Man denke an die Puritaner, u. a. Erscheinungen dieser Art). Daß wiederum auf diesem Standpunkt gar Nichts die Wahrheit ist, ist gleichfalls nachgewiesen darin, daß Tugend, Rechtschaffenheit der Weltkinder nichts Gutes seyn solle, daß ferner die objectiven Bestimmungen der Kirchenlehre oder des öffentlichen Cultus Adiaphora seyen. Es zeigt sich aber die völlige Inhaltslosigkeit dieses Standpunkts auch darin, daß die Geistesgenossen ganz Entgegengesetztes als wahr ansehen. Derselbe „Geist" läßt den Einen ein absolutes Verdammungsurtheil über den Tanz aussprechen, und den Andern die Ballsäle in Schutz nehmen, und während der eine „Begeisterte" Alles, was die weltlichen Verhältnisse betrifft, als Tand ansieht, während dessen ist dem Andern ein Titel, oder eine glänzende Carriere ein Unterpfand der göttlichen Gnade u. s. w.

Digitized by Google

Wie also bei der Mystik sich gezeigt hat, daß sie an einem inneren Widerspruch leitet, so auch bei dem mystischen Separatismus, und zwar zeigt eine nähere Betrachtung, daß der Grund bei ihm derselbe ist, wie bei ihr. Dort entstand der Widerspruch dadurch, daß man das, dem Object entgegengesetzte Ich, ohne es zu modificiren, wie es war, mit dem Objecte verbinden wollte. Sollte dies möglich werden, so mußte man mit dem Ich eine Veränderung vornehmen, wodurch es seine spröde Stellung aufgab. Eine Veränderung hat nun der mystische Separatismus mit ihm allerdings vorgenommen, denn indem er an die Stelle des einzelnen Ichs die Gemeinsamkeit der Ichs treten ließ, hat er das Ich in die Form der Allgemeinheit erhoben. Da aber diese Allgemeinheit nur Reflexionsallgemeinheit ist, das Wesen derselben aber darin besteht, daß sie die Einzelnen als Einzelne bestehen läßt, so daß sie als das Resultat der Einzelnen erscheint, so ist auch trotz jener Erhebung in die Form der Allgemeinheit der Grund des Widerspruches nicht entfernt.

Ehe wir nun sehen, wohin das religiöse Bewußtseyn durch diesen Widerspruch getrieben wird, haben wir hier inne zu halten, um einen Ausdruck, dessen wir uns in der Deduction bedienten, zu erläutern, da wir demselben später noch öfter begegnen möchten; es ist der Ausdruck allgemein. Der Begriff des Allgemeinen ist einer der wichtigsten logischen Begriffe; je weniger hier der Ort ist, eine streng logische Entwicklung dieses Begriffs zu geben, um so mehr entsteht das Bedürfniß, da wir manche Resultate einer solchen Entwicklung voraussetzen müssen, diese, als in unseren gewöhnlichen Vorstellungen liegend

und uns bekannt und geläufig, nachzuweisen. Das Wort Allgemeinheit wird in verschiednen Bedeutungen gebraucht, von denen wir hier nur zwei, auf die es uns besonders ankommt, hervorheben wollen, um durch ihre Vergleichung den Mißverständnissen vorzubeugen, welche durch ein Verwechseln Beider nur zu oft entstehen. Man stellt sich nämlich erstlich unter Allgemeinheit etwas vor, was dem Einzelnen so gegenüber gestellt wird, daß darin die Einzelnen in derselben Beschaffenheit enthalten seyen, welche sie haben, auch abgesehn von jenem Allgemeinen. Mit andern Worten, eine Summe vieler Einzelnen nennt man eine Allgemeinheit, wo dies Wort also so viel wäre, wie Collectivallgemeinheit oder Allheit. Bei der Collectivallgemeinheit ist das eigentlich Substantielle das Einzelne, durch das Aneinanderfügen dieser Einzelnen entsteht das Allgemeine, sie also sind vor dem Allgemeinen da, das aus ihnen erst resultirt. So machen viele Einzelne eine Summe, zwölf Stück machen ein Duzzend, einige tausend Mann machen ein Regiment u. s. w. Diese Allgemeinheit, weil sie entsteht durch eine den Dingen äußerliche Reflexion (es liegt in dem Einzelnen kein Grund, daß er gerade ein Regiment oder eine Schwadron machen helfe) wird Reflexionsallgemeinheit genannt. Andrerseits gibt man dem Worte Allgemeinheit eine ganz andere Bedeutung, wenn man sie nicht aus dem Einzelnen resultiren läßt, sondern vielmehr die Einzelnen so sehr ihre Selbstständigkeit gegen das Allgemeine verlieren, daß sie nicht Bestandtheile einer Summe, sondern Glieder eines Allgemeinen sind, welches als das Ganze, wie schon Aristoteles richtig sagt, vor den Gliedern ist. Ein solches Allgemeines ist z. B. die Gattung. Die Gattung ist nicht eine (willkührlich gezogene) Summe, sondern ist eine reale Macht, sie ist deswegen nicht Product vieler Einzelnen, sondern sie producirt vielmehr die Einzelnen, im Verhältniß der Gattung zu den einzelnen Exemplaren ist gerade sie das prius und die Exemplare sind das posterius u. s. w. Das was wir die

Substanz oder auch den Begriff der Einzelnen nennen, d. h. das immanente Gesetz ihres Wesens, ist so ein Allgemeines, welches nicht durch unsere Reflexion aus den vielen Einzelnen resultirt, sondern vielmehr die Basis der Einzelnen bildet. Diese zweite Art der Allgemeinheit nennen wir im Gegensatz gegen die Reflexionsallgemeinheit: Begriffsallgemeinheit. (Wenn oben als Beispiel einer numerischen oder Reflexionsallgemeinheit ein Regiment angeführt ward, so kann hier an den Begriff des Volkes erinnert werden. Unser Volk machen nicht wir, sondern es macht uns). Die formale Logik, welche auf den Inhalt der Gedanken nicht sieht, macht keinen Unterschied zwischen der Reflexionsallgemeinheit und Begriffsallgemeinheit, ja es gibt, wie wir gleich sehn werden, Fälle, wo sie gerade die letztere gar nicht als Allgemeinheit behandelt, dennoch ist eine Reflexion auf die universellen Urtheile sehr zweckmäßig, das Verhältniß Beider zu fixiren; ja man kann ein ganz äußerliches Merkmal anführen, welches zeigt, welche universellen Urtheile eine bloße Reflexions- und welche eine Begriffsallgemeinheit enthalten: Diejenigen universellen Urtheile, in welchen das Subject eine bloße Reflexionsallgemeinheit ist, enthalten es immer als einen Plural mit dem Worte Alle verbunden (z. B. alle Menschen haben Augen von verschiedner Größe), dagegen bei denen, in welchen das Subject Begriffsallgemeinheit ist, das Subject auch als ein Singular mit dem bestimmten Artikel stehn kann (der Mensch ist vernünftig), wo also das Urtheil die Form eines singulären annimmt. Der Mensch bezeichnet hier den Begriff des Menschen. Ein jeder fühlt den großen Unterschied zwischen den hier beispielsweise angeführten Urtheilen, und würde es unpassend finden, wenn man etwa im ersten anstatt: alle Menschen, sagen wollte: Der Mensch. Reflectiren wir auf diesen Unterschied genauer, so wird in den Urtheilen der bloßen Reflexionsallgemeinheit oder Allheit etwas von dem Subjecte

prädicirt, welches nur zufällig damit verbunden ist, und also nur auf eine äußere Beobachtung sich stützt, eben deswegen ist die Gültigkeit eines solchen Urtheils umgestoßen, sobald eine einzige Ausnahme vorgewiesen wird, z. B. ein Mensch, der Augen von gleicher Größe hat. Dies ist natürlich, weil jeder Einzelne dazu nöthig ist, um jene „Alle" zu bilden. Bei dem Urtheil der Begriffsallgemeinheit verhält sich das ganz anders, indem das Prädicat etwas sagt, was dem Subjecte nothwendig zukommt, ist es kein bloß empirisches Urtheil, sondern ein Urtheil der Nothwendigkeit; weil ferner das Allgemeine nicht das Einzelne zu seinen substantiellen Bestandtheilen hat, sondern vielmehr das vor den Einzelnen seyende und über ihnen stehende ist, eben deswegen bleibt es wahr trotz aller Ausnahmen, und wird nicht umgestoßen, wenn man auch nachweist, daß z. B. viele Menschen nicht vernünftig sind. Daß so die Begriffsallgemeinheit und Reflexionsallgemeinheit getrennt vorkommen können, beweist ihre reale Verschiedenheit. Die Verwechslung dieser beiden Weisen der Allgemeinheit hat, namentlich im Praktischen, oft gefährliche Irrthümer hervorgebracht. So hat man gesagt, daß der allgemeine Wille des Volks Gesetz seyn müsse. Dies ist ganz richtig, wenn man darunter die Begriffsallgemeinheit versteht; was die Substanz des Volkes, was der Geist dieses Volkes verlangt, das ist aber auch überall Gesetz, denn die Sitten, Gewohnheiten, die Verfassung u. s. w. sind nichts Andres, als die Manifestationen des eigentlichen Wesens des Volkes. Versteht man aber unter dem allgemeinen Willen den Willen aller Einzelnen, so ist jener Satz ganz falsch, weil es überall Einzelne gibt, welche grade das Gegentheil von dem wollen, was der Geist ihres Volkes verlangt. Sicherheit des Eigenthums, Heiligkeit der Ehen u. s. w. sind bei uns allgemeine Sitte, es könnte sehr gut seyn, daß, wenn man Alle einzeln befragte, was sie wollten, Viele oder sogar die Mehrzahl das Eigenthum nicht respectiren, und

Digitized by Google

die Ehen verletzen wollte. Dennoch bleibt auch in diesem Falle jenes Sitte, d. h. allgemeiner Wille, dieses Unsitte. Diese Beispiele mögen hinreichen, um Allheit von Begriffsallgemeinheit zu unterscheiden. Sehn wir noch diesem Excurs zu, wohin der entdeckte Widerspruch das religiöse Bewußtseyn treibt.

Bei aller Veränderung also, welche der mystische Separatismus mit dem Ich vorzunehmen schien, ist der Widerspruch im religiösen Bewußtseyn geblieben, und da Widerspruch im Bewußtseyn = Trieb ist, so geht also der Mysticismus in religiösen Trieb über, oder in ihm unter.

Der Trieb aber, wie wir ihn hier wieder finden, ist nicht mehr ganz derselbe, wie wir ihn früher (Vorl. 12.) kennen lernten, wo er zur Mystik führte; dort wußte das religiöse Bewußtseyn über das Ziel des Triebes nichts weiter, als daß es des Widerspruches ledig werden müsse, es hatte aber noch keine Versuche gemacht, welche, indem sie verunglückten, zeigten, welcher Art die Lösung des Widerspruches nicht seyn könne. Jtzt aber hat es Erfahrungen dieser Art gemacht.

Erstlich ist die Erfahrung gemacht worden, daß die beiden Seiten nicht mechanisch verbunden werden können, daß demnach ein jeder Versuch der Versöhnung, welcher das Ich in seiner empirischen Einzelheit mit dem Objecte versöhnen will, fehlschlagen muß.

Zweitens ist die Erfahrung gemacht, daß die spröde sporadische Einzelheit des Jchs nur scheinbar aufgehoben wird, wenn man an die Stelle des Jchs die

Digitized by Google

Allheit der Ichs setzt, weil die Reflexionsallgemeinheit das spröde Einzelwesen als solches bestehen läßt.

Mit diesen Erfahrungen bereichert, wird also itzt das Bewußtseyn den Trieb haben nach einer Versöhnung, in welcher jenes Beides vermieden wird. Das heißt: Das Ziel jenes Triebes wird nicht anders erreicht werden können, als indem das Ich, welches bis itzt als ein bloß subjectives dem Objecte spröde gegenüber stand, sich die Objectivität gleichsam assimilirt oder statt der in der Mystik versuchten mechanischen Verbindung eine wahrhafte, organische, Vereinigung mit ihm eingeht. Dies aber geschieht, wenn das Ich aufhört, bloß subjectiv zu seyn, und sich zu einer Form des Bewußtseyns erhebt, wo es eben sowol subjectiv, als objectiv ist. Da wird es sich also gegen die Objectivität nicht ausschließend verhalten, weil diese zu seiner eignen immanenten Bestimmung geworden ist.

Andrerseits wird das Ich, um sein Ziel zu erreichen, nicht mehr bloß einzelnes seyn dürfen, sondern sich zur Allgemeinheit erheben müssen; es wird aber dies die Begriffsallgemeinheit seyn müssen, und daher werden nicht alle Ichs, sondern vielmehr das Ich, wie es sich zur wirklichen Allgemeinheit erhoben hat, wird es seyn, welches jenes Ziels theilhaft werden soll. Die wirkliche Allgemeinheit aber des Ichs ist, wie wir wissen, die eigentliche Substanz oder das innere Wesen desselben, (so wie das wirklich Allgemeine im Volke eben die in seinen Sitten, seiner Religion u. s. w. sich manifestirende Substanz desselben). In ihr bildet nicht

das Einzelne die substantielle Basis, sondern die Einzelheit ist darin vielmehr aufgehoben.

Das Ich aber, wie es nicht nur subjectiv ist, sondern zugleich objectiv, und wie es sich nicht als Einzelnes verhält, sondern als Allgemeines, ist nicht mehr bloßes Ich, sondern ist Vernunft oder Denken, und jener religiöse Trieb bildet also den Uebergang zu denjenigen Gestalten des religiösen Bewußtseyns, wo nicht mehr das individuelle Ich in seinem Verhältniß zu seinem Andern, dem Objecte sich verhält, sondern wo die Vernunft oder denkende Betrachtung sich geltend macht. Diese Gestalten sind nicht mehr Gestalten des Glaubens, und ihre Betrachtung bildet den zweiten Theil unsrer Untersuchung.

Alle die Gestalten des Bewußtseyns, welche wir als verschiedne Weisen des reflectirten Glaubens (Abschn. 1.), des Zweifels (Abschn. 2.) und der Mystik (Abschn. 3.) betrachteten, haben das Gemeinsame gehabt, daß immer darin dem Ich, als dem Subjecte, ein Anderes, als sein Object gegenüberstand. Jtzt sind wir dazu gekommen, daß die Vernunft (eben weil sie Einheit des Subjectiven und Objectiven ist), sich zu dem, womit sie es zu thun hat, in ein andres Verhältniß stellt. Daß wir alle jene betrachteten Stufen unter dem Namen Glauben subsumiren, dagegen möchte kaum Etwas eingewandt werden, um so weniger, als dieses Wort im gemeinen Sprachgebrauch so vielfache Bedeutungen hat, und auch von den verschiednen bisher betrachteten Stufen selbst (den einzigen Unglauben vielleicht ausgenommen) zur Bezeichnung ihrer selbst gebraucht wird. Etwas Andres aber ist, ob es nicht außer den betrachteten eine Menge von Gestalten des religiösen Bewußtseyns gibt, welche auch diesen Namen verdienen? Dies ist in sofern zu bejahen,

Digitized by Google

als sich eine Menge von Nüancen der betrachteten Stufen finden möchten, welche, weil es uns nur auf die reinen und wesentlichen, d. h. wirklich von einander verschiednen ankam, ignorirt wurden. Wenn aber nun noch andere Gestalten des religiösen Bewußtseyns aufgeführt würden, z. B. die Lehre des Supranaturalismus, oder der Standpunkt des absoluten Abhängigkeitsgefühles u. A., so kann hier nur auf das Folgende verwiesen werden, wo wir uns darüber rechtfertigen werden, warum wir diese als Gestalten des Wissens und nicht mehr des Glaubens betrachten. Gleich beim Beginn des zweiten Theils wird sich eine Gelegenheit zeigen, es als in der gewöhnlichen Vorstellung begründet nachzuweisen, daß man das Verhalten der Vernunft zu einem gegebnen Gegenstande als Wissen zu bezeichnen berechtigt ist. Eben daselbst wird auch das gerechtfertigt werden, was in den letzten Sätzen unsrer Deduction noch als zweifelhaft erscheinen möchte, nämlich ob man wirklich unter Vernunft das zu verstehn habe, was wir als ihren Begriff bestimmten. Das Einzige, was hier noch, ehe wir den ersten Theil verlassen, zu thun ist, ist, nachdem die Nothwendigkeit dargethan ist, daß sich das Ich nicht mehr als Ich, sondern als Vernunft erhebe, daß nun auch über das Wie dieses Ueberganges etwas gesagt werde, was, indem es einen von uns in der Deduction gebrauchten Ausdruck erläutert, der später wieder vorkommen wird, hier am passendsten seine Stelle findet. Wir haben nämlich gesagt, daß in der wahren Allgemeinheit die Einzelheit nicht die substantielle Basis bildet, sondern darin aufgehoben ist. Unter aufgehoben seyn ist nun nicht zu verstehen, daß die Einzelheit weggeworfen, ignorirt werde, sondern das Wort aufheben soll hier in den drei verschiednen Bedeutungen, die ihm zukommen (tollere, conservare, elevare) zugleich genommen werden. Etwas ist im philosophischen Sinne aufgehoben, wenn es zwar nicht mehr gilt, wie es galt (also sublatum est), aber auch nicht verschwun-

Digitized by Google

den (also conservatum), sondern durch eine Modification die höhere Würde bekommen hat, Moment eines Höheren zu seyn (elevatum). So wird z. B. die Knospe der Blume, wenn diese aufblüht, aufgehoben; ist nicht mehr (als Knospe), doch existirt sie noch, hat aber die höhere Bedeutung bekommen Kelch der Blume zu seyn. (In sofern sie früher die höchste Entwicklung war, kann man auch sagen, sie sey itzt herabgesetzt zum Dienenden. Daher der schelnbare Widerspruch, daß man Etwas ein Aufgehobnes, oder zum Moment Herabgesetztes seyn läßt). So wird der Mensch, indem er Staatsdiener wird, aufgehoben; er hört auf, ein bloßer Einzelner zu seyn, wird herabgesetzt zu einem Moment, und dadurch eben erhoben zu höherer Ehre u. s. w. Eben so ist das Ich, indem es sich zur Vernunft erhebt, als Aufgehobnes gesetzt. Es hört auf, ein bloßes Einzelnes zu seyn, es wird aber damit nicht vernichtet, vielmehr erhält es dadurch, daß es sich zum dienenden Moment macht, eine höhere Würde. Unter einem Aufgehobnen also, oder unter einem Moment versteht man dasjenige, welches, weil es eine andere Stellung bekommen hat, modificirt und nicht mehr als das da ist, was es früher war, so wie man etwa beim Hebel sagt, der verlängerte Hebelarm wirke als Moment, weil hier durch die Stellung, die ihr angewiesen ist, die Länge nicht mehr die Bedeutung der Länge hat, sondern des Gewichtmultiplicators. Was also das Ich durch seine Congregation mit andren Ichs nicht werden konnte, Allgemeines, das wird es indem es aufgehoben wird, oder besser, sich selber aufhebt.

Digitized by Google

Zweiter Theil.

Vorbemerkungen.

Sechszehnte Vorlesung.

Wenn, alle die Stufen zu entwickeln, durch welche das Bewußtseyn hindurch muß, um Vernunft oder Denken zu werden, das Geschäft der Psychologie ist, so kann auch nur die Psychologie eine eigentliche Definition der Vernunft geben. Eben so wie in unserer bisherigen Untersuchung wir immer eine Gestalt des Bewußtseyns erst haben entstehen lassen und dann ihr den Namen gegeben, eben so wird die Psychologie nur indem sie die Vernunft als eine nothwendige Entwicklungsstufe des Geistes darstellt, die Definition derselben geben können. Es scheint darum, als müßten wir hier, wo nicht die Psychologie abgehandelt wird, Vieles aus dieser Disciplin lemmatisch herübernehmen, um nicht, wenn wir fernerhin von Vernunft sprechen, eines jeden bestimmten Begriffs derselben zu ermangeln. Das heißt mit andern Worten, es scheint, als müßten wir hier den strengen Zusammenhang unterbrechen, und als würde der zweite Theil, eben wie der erste, seinen besondern Anfang haben, der nicht das Resultat des ersten wäre, nämlich den, der

Digitized by Google

Psychologie entliehenen Begriff der Vernunft. Sollte dies wirklich der Fall seyn, so wäre es ein Beweis, daß unsere ganze Entwicklung den Charakter der Nothwendigkeit nicht gehabt hätte, weil es ja ganz willkührlich gewesen wäre, daß wir nicht zuerst mit dem angefangen hätten, mit dem wir itzt anfangen wollen. Bei näherer Ansicht aber verschwindet jener Anschein und diese Gefahr. Nämlich in dem, womit wir unseren ersten Theil beschlossen, ist wirklich der Uebergang zum zweiten so gemacht, daß was in jenem Resultat war, in diesem der Anfang ist. Dort hatte sich nämlich durch die dialektische Entwicklung des Verhältnisses zwischen dem Ich und der Objectivität, als die Wahrheit dieses Verhältnisses eine Gestalt des Geistes ergeben, von welcher wir die Bestimmungen angegeben hatten, und von der wir dann sagten, diese Gestalt des Geistes sey das, was man Vernunft nenne. Damit verhält sichs also hier genau so, wie es sich bei allen von uns betrachteten Stufen verhalten hat, wir haben die Bestimmungen zuerst angegeben, welche das Wesen des Zweifels z. B. ausmachen, und dann gesagt: Diese Gestalt des Bewußtseyns nennen wir Zweifel. Wenn nun bei allen Stufen die erste Pflicht war, den gewählten Namen zu rechtfertigen, so wird es hier nicht anders seyn; wir werden nachzuweisen haben, daß in der That der gewöhnliche Sprachgebrauch uns berechtigt, diejenige Gestalt des Geistes, die wir beschrieben haben, Vernunft zu nennen. Haben wir aber dieses aufgewiesen, so bedürfen wir keiner Lemmata aus der Psychologie. Denn nachdem wir den Begriff dieser Stufe aufgewiesen, und den gewählten Namen gerechtfertigt haben, haben wir Alles, was wir bedürfen, und können die weitere Entwicklung der Vernunft betrachten, ohne das, was etwa die Psychologie sonst noch vom Wesen der Vernunft sagte, weiter zu berücksichtigen. Wenn daher wir gesagt haben „das Ich, wie es eben sowol Subjectives als Objectives ist, und wie es nicht mehr als Ein-

Digitized by Google

zelnes sich verhält, sondern als Allgemeines, habe sich damit zur Vernunft aufgehoben," so werden wir, haben wir diese Behauptung nur erst durch den Sprachgebrauch und unsere gewöhnlichen Vorstellungen erhärtet, die dialektische Entwicklung der Vernunft, die für uns nichts weiter ist, als was wir oben als ihren Begriff angaben, betrachten können, ohne uns weiter darum zu bekümmern, ob eine speculative Psychologie außer diesen beiden Bestimmungen der Objectivität und Allgemeinheit etwa noch andere als der Vernunft wesentliche behauptet. Wir werden also unter Vernunft (wenn wir erst die Wahl des Ausdrucks gerechtfertigt haben) nur verstehn, was dort oben als das Ziel des Triebes bezeichnet war. Eben aber weil wir nur dies darunter verstehn, wird auch unsere weitere Untersuchung gar keine neue, etwa der Psychologie entlehnte, Voraussetzung zu einem zweiten Anfang nöthig haben. Es handelt sich also nur darum: Verstehn wir unter Vernunft gewöhnlich etwas der Art, wie das, was aus unsrer Deduction sich ergab? Diese Frage enthält die Beiden in sich, ob der Charakter der Vernunft Allgemeinheit und Objectivität sey? —

a) Ist die Vernunft allgemeines Selbstbewußtseyn? Nehmen wir das Allgemeine nicht im Sinne der Reflexions-, sondern der Begriffs-Allgemeinheit, so wird, eben so wie unter dem allgemeinen Willen des Volkes nicht der gemeinsame aller Einzelnen zu verstehen ist, sondern vielmehr die Substanz, die allen Particularwillen zu Grunde liegt, unter allgemeinem Selbstbewußtseyn nicht Anderes zu verstehen seyn, als die Substanz des Bewußtseyns, das, was ein Selbstbewußtseyn überhaupt möglich macht, und sein innerstes Wesen constituirt. Ist aber dies so, so ist die Frage, was denn das Allgemeine im Selbstbewußtseyn sey, gleich bedeutend mit der, wodurch sich der seiner selbstbewußte Mensch von allen andern Geschöpfen unterscheide. Denn das Wesen einer Gattung angeben, heißt, sie von allen andern Gattungen unterscheiden und

rücken gelten läßt, weil de gustibus non est disputandum, während dessen läßt er, wo es Vernunft und Vernunftwahrheiten gilt, eine solche Verschiedenheit nicht zu, weil es ihm widersteht, etwa mehrere verschiedne Vernünfte anzunehmen. Hier haben wir das Bewußtseyn, daß, weil es nur eine Vernunft gibt, die Vernunft nothwendig Allen dasselbe sagen muß. Bei rein particularen Dingen, wie bei Neigungen, Geschmacksurtheilen läßt man die Individualität gewähren, bei dem, was das Substantielle des Menschen betrifft, Pflicht, Recht, Wahrheit, da hören die „Ansichten" auf, weil sie nicht mehr mitzusprechen haben. Wenn hinsichtlich dieser Angelegenheiten wir den Andern überführen wollen, so sagen wir ihm, er solle nachdenken, weil wir gewiß sind, sein Denken müsse ihn eben dahin bringen, wohin unser Denken uns gebracht hat. Würden wir das Denken nicht für Allen gemeinsam, sondern nur für etwas Individuelles halten, so wäre gerade vor dem Denken zu *warnen*, wie man itzt etwa dem Menschen sagt, er solle nicht eigensinnig seyn, oder sich seinen Launen und bloßen Gefühlen entreißen als dem, was ihn gerade von allen andern trennt, und eine isolirte Stellung einnehmen läßt. Nach dem Gesagten wird es wohl nicht mehr bestritten werden können, daß unsere Behauptung, die Vernunft sey allgemeines Bewußtseyn, gegen die Vorstellungen nicht streitet, die man gewöhnlich mit diesem Worte verbindet.

Wenn aber die Vernunft dieses ist, so scheint sich eine bis dahin nicht geahndete Schwierigkeit hier zu zeigen. Wir haben den Uebergang vom ersten Theil unserer Untersuchung zum zweiten so gemacht, daß wir die Nothwendigkeit erkannten, daß das einzelne Bewußtseyn sich zum allgemeinen Bewußtseyn aufhebe; dieses aber nannten wir itzt Vernunft, Denken. Wenn aber das Bewußtseyn zu dieser Gestalt *übergegangen* ist, so scheint es, daß alle von uns betrachteten Stufen vor dem Uebergange vernunftlos, gedankenlos gewesen sind, etwas, was

man doch vom Glauben oder vom Zweifel oder endlich von der Mystik nicht behaupten möchte. Will man dies aber nicht behaupten, so fragt sichs, in wiefern denn das Bewußtseyn itzt Vernunft geworden ist? Das Verhältniß zwischen jenen Gestalten und der itzt erreichten, ist das Aristotelische Verhältniß dessen, was δυνάμει ist zu dem, was ἐνεργείᾳ ist, ein Verhältniß, welches im Mittelalter und in der neueren Zeit als das der potentia zum actus bezeichnet wird. Das δυνάμει oder potentia Seyende ist nicht nur der logischen, sondern der realen Möglichkeit nach, (wie im Keime der Baum, der sich, wenn die Bedingungen seiner Entwicklung hinzutreten, aus dem Keime entwickelt) daher nach Aristoteles der geschickte Feldherr vor der Schlacht δυνάμει Sieger ist. Dieses selbe Verhältniß wird nun auf die präciseste Art dargestellt, wenn man das, was nur an sich ist, von dem unterscheidet, was als dieses gesetzt wurde. Unter dem, was Etwas an sich ist, versteht man sein eigentliches Wesen, wie es aber noch nicht sich explicirt und durch diese Explication bestätigt hat. Hat sich aber dieses Wesen durch seine Entwicklung bethätigt, so sagt man, daß es als das, was es an sich war, gesetzt worden ist. (Ein bildlicher Ausdruck, der nicht unpassend das Verhältniß darstellt zwischen dem zufälligen Seyn eines Gegenstandes an einem bestimmten Orte, und dem Seyn an demselben, wenn er expreß hingesetzt worden ist). So besteht z. B. die ganze Entwicklung des Menschen darin, daß er, der an sich ein vernünftiges Wesen ist, zu einem vernünftigen Wesen werde, sich als solches setze. (Die Sprache ist reich an Ausdrücken, die dies Verhältniß bezeichnen, und oft erscheint als eine zufällige Homonymie, was wirkliche Einheit des Begriffs ist. Was Eines nur an sich ist, bezeichnet man auch so, daß dies seine Bestimmung sey; die Entwicklung besteht dann darin, daß sich das Entwickelnde zu dem bestimme, wozu es bestimmt ist, oder was es an sich ist. Eben so sagt man, daß was Einer

nur an sich ist, daß er das eben deswegen nur an sich habe. Ist der Mensch nur an sich vernünftig, so hat er auch die Vernunft erst an sich, oder die Vernunft wird an ihn herangebracht von Erziehern u. s. w.; ist er aber als vernünftig gesetzt, so hat er die Vernunft in sich selbst). Weil, indem das gesetzt wird, was die Bestimmung von Etwas war, dieses nun zu dem geworden ist, was es eigentlich oder in Wahrheit ist, deswegen sagt man von der Stufe des Gesetztseyns, daß sie die Wahrheit des Ansichseyns sey. So ist die Knospe ihrer Bestimmung nach (oder an sich) Kelch der Blüthe, der Kelch ist deshalb die Wahrheit der Knospe, weil itzt erst die Knospe, die eigentlich oder in Wahrheit Kelch ist, als Kelch gesetzt ist. Der Uebergang von der Knospe zum Kelch besteht also nur darin, daß die Knospe als das geworden oder gesetzt ward, was sie an sich war. Machen wir hiervon die Anwendung auf unsern Gegenstand, so ist, weil die Vernunft das Wesen, die Bestimmung des Selbstbewußtseyns ist, dieses allerdings schon Vernunft, Denken gewesen, aber nicht als Vernunft oder als Denken. In allen den Gestalten, die wir betrachteten, sind deshalb Stufen des denkenden Wesens zu erkennen (ein Thier ist nicht Dogmatist oder Nihilist), aber nicht als denkenden. Sie waren Denken, aber nur an sich, deswegen hatten sie das Denken nur noch an sich, und der Glaube bringt es nur zur An — dacht. Daß dieser Zustand, in welchem das Denken gleichsam latent war, in den Zustand übergeht, wo es als Denken hervortritt, frei wird, dies bildet den Uebergang. Der Uebergang war also dieser, daß gezeigt ward, das glaubende Ich müsse werden, was es (an sich) gleichsam unbewußt gewesen war, so wie der Fötus, eben weil er Mensch ist, in der Geburt zum Menschen wird.

b) Kommt der Vernunft das Prädicat der Objectivität zu? Auch diese Frage hat hier nur den Sinn, ob es mit den gewöhnlichen Vorstellungen in Einklang zu brin-

Digitized by Google

gen sey, wenn man sagt, daß der Vernunft, dem Denken Objectivität zukomme. Dies scheint um so nothwendiger, aber auch um so schwieriger nachzuweisen, als in unseren Tagen eine Ansicht sich einer allgemeinen Beistimmung zu erfreuen hat, die die Vernunft nur für etwas Individuelles, das Denken nur für ein subjectives Thun zu halten scheint. Nach dieser Ansicht wird das Denken der Wirklichkeit entgegengesetzt, und um Etwas als ein Unwirkliches, also aller Objectivität Ermangelndes zu bezeichnen, sagt man, es sey nur ein Gedanke, oder auch nur eine Idee. Daß aber trotz dieser Ansicht, welche als die Frucht mancher subjectiv-idealistischen Systeme sich der allgemeinen Bildung bemächtigt hat, dennoch in unseren gewöhnlichen Vorstellungen wir der Vernunft, dem Denken objective Realität zuschreiben, läßt sich an vielen ganz geläufigen Redensarten — (eine Redensart ist aber immer eine Art zu denken) — nachweisen. Wir sagen z. B. es sey Vernunft in der Welt, und meinen damit nicht, daß in der Welt einzelne Subjecte sind, in welchen gewisse Bewegungen, sey es nun der Hirnfibern oder auch dessen, was man Seele nennt, vorgehen, sondern wollen damit sagen, daß, was in der Welt sich manifestirt, die Vernunft, etwa die göttliche, sey, daß also die Vernunft nicht nur in unserem Kopfe sey, sondern auch in der Wirklichkeit sich zeige. Eben so pflegen wir zu sagen, daß man durch das Nachdenken das Wesen der Dinge inne werde. Nun ist aber doch, da uns die Dinge selbst nicht in den Kopf treten, das, dessen wir durchs Denken habhaft werden, nur Gedanke, man spricht also mit jenem Satze nur aus, daß das Wesen der Dinge Gedanken seyen. (Hier freilich würde es sonderbar seyn, wenn man von diesen Gedanken, welche das Wesen der Dinge ausmachen, sagen wollte, es seyen nur Gedanken; fast würde es weniger auffallen, wenn man von den Dingen sagte, sie seyen keine Gedanken, sondern nur Dinge). Deswegen sagt man endlich ganz richtig, daß der Mensch suchen

solle, in den Objecten sich wieder zu finden (oder auch sich in sie zu finden), das heißt, er solle in ihnen eben sein eignes Wesen sehen; wer sich so in den Objecten findet, von dem sagt man, er verhalte sich vernünftig, dagegen wir von dem, der sich in gar nichts finden kann, sagen, er gehe den Dingen ganz dumm vorüber. Eben so wird auch gesagt, wenn der Mensch etwas erkannt hat, er sey hinter das Erkannte gekommen, oder sey hineingedrungen, alles Beweise, daß die Vernunft, das Denken in den Dingen wirklich sich finde. Die vernünftige, denkende, Betrachtung besteht darin, daß man in Allem das Gesetz, die Vernunft, also sich selber wieder erkenne. Der Begriff der Vernunft ist also, selber objectiv zu seyn und daher in den Objecten nichts wesentlich von ihr Verschiednes, sondern sich selber zu finden. Wenn dies aber ihr Begriff ist, so ist das zunächst nur noch die Bestimmung, zu welcher sie zu gelangen hat. Zwar ist die Vernunft gleich Anfangs Vernunft, kann sich deswegen nie so zu den Objecten verhalten, wie das einzelne Ich, das in dem Object sein Gegentheil sich gegenüber hat, aber dieses wesentlich andere Verhältniß, welches die Vernunft zu den Objecten hat, hindert doch nicht, daß sie erst allmälig dazu kommt, die Erfahrung zu machen, wie sie sich eigentlich oder allendlich zu ihnen verhalte. Wir haben oben den Uebergang zur Vernunft mit dem des Fötuslebens zum Leben des gebornen Menschen verglichen. Ob dieser nun gleich mehr im eigentlichen Sinne Mensch genannt werden kann als der Fötus, so ist doch auch das neugeborne Kind, obgleich nicht mehr Fötus, sondern schon Mensch, nicht Mensch in seiner vollen allendlichen Wahrheit, sondern hat sich hierzu erst zu entwickeln oder zu *werden*. Eben so ist die Vernunft sogleich nicht mehr nur subjectives, einzelnes Ich, es sind deswegen die Objecte nicht mehr etwas völlig von ihr Verschiednes, sondern die Objecte enthalten selbst die Vernunft, sind Spiegel derselben. Dennoch aber kommt (wie wir sehn wer-

Digitized by Google

den) die Vernunft erst nach einer langen Entwicklungsreihe dazu, sich in den Objecten tamquam in speculo zu erkennen, und also speculatives Erkennen zu seyn. Zunächst verhält sich die Vernunft zu den Objecten so, daß sie sich selbst in den Objecten ahnet oder voraussetzt, mit dieser (idealistischen) Gewißheit, Gedanken, Vernunft, sich selbst in den Objecten zu finden, tritt sie zu ihnen hinzu, und ihre Entwicklung, deren einzelne Stadien wir zu betrachten haben werden, besteht darin, daß allmälig diese ihre Erwartung immer mehr bestätigt wird, und sie endlich ganz sich in die Objecte, und in den Objecten nur sich gefunden hat.

Wenn wir alle diese zu durchlaufenden Stationen mit dem Namen Wissen bezeichnen werden, so empfiehlt sich dieser Name erstlich durch seine Unbestimmtheit. Es ist eine ganz andere Ueberzeugung, die wir haben, wenn wir Etwas erfahren oder beobachtet haben, und eine andere, wenn uns Etwas versichert worden ist, es ist wieder eine ganz andere, wenn wir Etwas als nothwendig erkannten, und dennoch bezeichnen wir alle diese Weisen der Ueberzeugung mit dem Namen Wissen, und sprechen von empirischem, historischem, speculativem u. a. Wissen. Einen solchen Namen aber, der für verschiedne Entwicklungsstufen passend ist, brauchen wir hier, wo wir eine Entwicklung betrachten wollen. Zu diesem Vortheil aber, welchen andere Ausdrücke wie Ueberzeugung, Fürwahrhalten, u. a. auch theilen würden, kommt zweitens dies hinzu, daß unsere gewöhnliche Vorstellung bei dem Worte Wissen wirklich das denkt, was wir als Wesen der Vernunfterkenntniß erkannt haben. Sehen wir einen ganz gewöhnlichen Fall an, wo man vom Wissen im Gegensatz gegen das Glauben spricht, so sagt man vielleicht: Ich hatte dies gehört, und glaubte das, itzt sah ich selber zu, nun bin ich selber dahinter gekommen, itzt weiß ich es. In diesem Fall besteht also das Wissen darin, daß man selber dabei gewesen ist; Glauben kann man auch, was

gar keine Bedeutung für uns hat, indem man aber selbst dabei gewesen, selbst dahinter gekommen ist, hat man (eben wie vorhin von der Vernunft gezeigt ward) nur sich selber in dem Erkannten gefunden. Da nun die Vernunft nur wegen ihres objectiven Charakters sich in den Objecten wieder findet, so kommt also auch dem Wissen dieser objective Charakter zu. Eben so kommt ihm, nach unsrer gewöhnlichen Vorstellung, der Charakter der Allgemeinheit zu. Was man glaubt, dies mit uns zu glauben, dazu kann man Niemand bringen, dagegen was man weiß, das kann man beweisen. Etwas beweisen heißt aber, es als allgemein gültig darstellen, im Felde des Wissens hören deshalb die bloßen particularen Ansichten auf; wenn Einer unsere Meinung nicht theilt, so läßt man sichs ruhig gefallen, da eine Meinung dadurch, daß sie unsere ist, keinen Vorzug vor seiner hat. Wenn indeß dem, was wir wissen und also beweisen können, eine bloße Ansicht entgegengestellt wird, so ärgert das, weil da, was allgemeine Geltung hat, wie eine nur particuläre Grille behandelt wird. Wenn wir daher dem ersten Theil unserer Untersuchung die Ueberschrift Glauben gaben, so werden wir es in diesem zweiten mit dem Wissen zu thun haben. Nennt man nun eine in sich abgeschlossne Totalität, oder ein System von Wissenssätzen: Wissenschaft, nennt man ferner die Wissenschaft vom Glaubensinhalt: Theologie, so werden Sie sich nicht wundern, wenn wir, während im ersten Theil besonders Gestalten des religiösen Bewußtseyns betrachtet wurden, hier mehr die theologischen Ansichten in Betracht ziehen werden. Es handelt sich hier nicht mehr um Weisen des Glaubens, sondern um die verschiednen Arten, wie der Glaubensinhalt gewußt wird. Dieser Unterschied ist auch der Grund, warum ich, was beim ersten Theil nicht geschah, hier die Ueberschrift des zweiten Theils bei seinem Anfange angegeben habe. Ich habe dadurch das Befremdende, was darin liegen möchte, daß hier vorwiegend

von theologischen Ansichten die Rede ist, und nicht von religiösen, von vorn herein entfernen wollen. Wir haben also zu betrachten die verschiednen Entwicklungsstufen des Wissens von der untersten an bis zur höchsten und zwar in seiner Beziehung auf den religiösen Inhalt.

Erster Abschnitt.

Siebenzehnte Vorlesung.

Es tritt also itzt das zum Denken aufgehobne Ich, oder die Vernunft zu den Objecten. Eben weil sie das Moment der Objectivität selbst in sich hat, deswegen treten ihr die Objecte nicht mehr als ein wesentlich von ihr Verschiednes entgegen; in der Betrachtung der Objecte erscheinen sie nicht als das Unvernünftige, sondern die Vernunft bezieht sich auf dieselben so, daß sie in ihnen ihre eignen Bestimmungen wieder findet.

Das Wesen aber und die Bestimmung der Vernunft ist, wie wir gesehn haben, Allgemeinheit, die Vernunft, indem sie sich auf die Objecte so bezieht, daß sie ihre eigne Bestimmung in ihnen erkennt, bezieht sich also auf sie nicht sofern sie einzeln sind, sondern auf das Allgemeine in ihnen, und es haben für sie die einzelnen Objecte keinen Werth, sondern das Allgemeine in denselben.

Das Allgemeine in den Objecten, und das Vernünftige in ihnen ist das Gesetz. Dieses erscheint der Vernunft als das Wesentliche, dagegen was nicht das Gesetz ist, als das Unwesentliche. Die Vernunft, wie sie Wesentliches und Unwesentliches in den Objecten unterscheidet, und nur das Allgemeine, das Gesetz, als

Digitized by Google

das Wesentliche aus ihnen herausnimmt, erfährt oder ist Wissen durch Erfahrung.

Ehe wir dazu übergehen, diese Form des Wissens auf dem theologischen Gebiete wieder zu erkennen, ist über das, was wir hier als Wesen der Erfahrung bestimmten, Einiges zu erinnern, um so mehr, als vielleicht Einsprache dagegen gethan werden möchte. Nicht nur nämlich, daß der gewöhnliche Sprachgebrauch beim Erfahren mehr ein passives Empfangen im Sinne zu haben scheint, und auch beim Erfahren erwartet, daß die erfahrende Vernunft nicht sich selber, sondern etwas Neues erfahre, — nein, es scheint, als wenn unserer Begriffsbestimmung ein weit gefährlicherer Feind sich entgegenstellt als der gewöhnliche, und oft ungenaue, Sprachgebrauch. Man beruft sich nämlich auf die, welche anerkannter Maaßen am meisten darauf angewiesen seyen, Erfahrungen zu machen, und auch am meisten gemacht hätten, und also auch am besten wissen müßten, was Erfahrung ist. Dies sind die, welche die sogenannten empirischen Wissenschaften treiben, vor Allen die Naturforscher. Daß nun diese nicht nur am meisten auf Erfahrungen angewiesen sind, sondern daß sie auch im Durchschnitt mehr und wichtigere Erfahrungen gemacht haben als Andere, dies Alles will ich nicht in Abrede stellen. Daß man nun aber daraus folgert, sie müßten deshalb auch am besten wissen, was Erfahrung sey, ist eben so übereilt geschlossen, als wenn ich sagen wollte, weil ich meinen Rock trage, müßte ich ihn am besten nähen, oder weil ich viel Papier verschreibe, am besten angeben können, wie es fabricirt werde. Ja vielmehr wird es gerathen seyn, gerade im Gegentheil von denen, welche am meisten Erfahrungen gemacht haben, am allerwenigsten zu erwarten, daß sie wissen, was Erfahrung sey. Denn da wir, je geschickterer Physiker oder Chemiker Einer ist, um so mehr voraussetzen müssen, er habe alle Zeit und Kraft auf Physik oder Chemie gewandt, um

Digitized by Google

so mehr müssen wir auch glauben, daß er keine Zeit gehabt habe, sich mit andern Dingen zu beschäftigen. Zu diesen andern Dingen gehören auch alle psychologischen Untersuchungen, unter welchen die Frage, was die Erfahrung sey, keine der unbedeutendsten ist. Das Ansehn also der Empiriker hat uns, bei Licht besehn, gar nicht zu schrecken, und wir können, ohne durch ihre Autorität uns in einem Gebiet, das nicht das ihre ist, einschüchtern zu lassen, ihre Aussagen über das Wesen der Erfahrung unbefangen prüfen. Thun wir dies, so tritt uns zuerst die Foderung entgegen, man solle in allen den Gebieten, wo es auf Erfahrungen ankomme, nicht seine Gedanken zu den Dingen hinzutragen, denn dann werde man ihr Wesen nicht richtig erkennen. Verzichten wir nur auch ganz auf den Vortheil, den wir über den Gegner haben, indem sich leicht zeigen ließe, daß die, welche so sprechen, selbst stets Gedanken hinzubringen und z. B. mit der Voraussetzung an die Natur gehn, daß auch die chemische Verwandtschaft endlich doch nur die mechanische Attraction seyn müsse oder umgekehrt, ignoriren wir ganz die Poren, die Molecüles und so weiter, welche, da keine Erfahrung sie zeigt, nur Gedankenbestimmungen sind, — gehen wir über dies Alles hin, und fragen, was denn eigentlich der Sinn jener Foderung ist? „Man soll keine Gedanken hinzubringen.“ Wörtlich genommen heißt das, die Dinge ohne Gedanken, also gedankenlos, wie etwa die Thiere betrachten, von deren physicalischen oder chemischen Kenntnissen bisher doch nichts verlautet hat. Dies nennt man wohl eine Verdrehung und sagt, der Sinn jener Foderung sey, es solle sich der Empiriker rein passiv, nur empfangend verhalten. Abgesehn von der Barbarei, welche darin liegt, daß man von einer bloßen Passivität des Geistes (in dessen Begriff Thätigkeit liegt) spricht, abgesehn davon, daß ein Empfangen schon eine Thätigkeit involvirt, abgesehn davon, warum spricht man wohl von Erfahrung Machen, wenn man ohne Activität erfährt? Warum rühmt

man den, der Erfahrungen gemacht hat, und nicht die Dinge, welche auf ihn einwirkten und ihm die Erfahrung gäben? Zufällig finden kann auch ein blindes Huhn, die Empiriker würdigen sich aber selber herab, wenn sie ihre Erfahrungen als bloßes Ergebniß glücklicher Zufälle ansehen. Eine ähnliche Foderung, wie die bisher betrachteten, aber noch eindringlicher durch einen gewissen Pomp der Rede ist die, daß der Naturforscher „ein Spiegel der Wirklichkeit seyn, und deshalb Alles nur so zeigen solle wie es sich zeigt." Die Foderung an einen vernünftigen Menschen, ein Spiegel zu seyn, ist um so viel herabwürdigender für ihn als die, ein Affe zu sein, um wieviel ein Affe höher steht als ein bloßer Spiegel. Wollte der Mensch aber wirklich sich dazu hergeben, Alles nur so zu zeigen oder darzustellen, wie die Wirklichkeit, so würde es niemals Erfahrungen geben, sondern nur einzelne Notizen. In der Wirklichkeit macht sich kein Unterschied zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem geltend, es ist nicht Eines mehr wirklich, als das Andere; sollte also der Empiriker nur so Alles darstellen, wie es in der Wirklichkeit sich findet, so könnte er beim Einstürzen eines Hauses dies, daß es kein Fundament hat, nicht für wichtiger halten, als, daß es eine graue Farbe hatte. Beides war so: Ungeduldig über solche Instanzen wird endlich der Empiriker sagen, man würde ihm Ungereimtheiten auf, es verstehe sich von selbst, daß die Aufmerksamkeit sich darauf richten müsse, worauf es ankomme. Mehr wollen wir auch nicht mit unserer Behauptung, denn kommt es auf Einiges als auf das Wesentliche an, auf Anderes aber nicht, ist aber in der Wirklichkeit Wesentliches und Unwesentliches nicht von einander getrennt, so besteht also das Erfahren darin, daß aus dem Uebrigen, bloß Daseyenden, das Wesentliche herausgenommen wird. Sehen wir aber weiter zu, was denn von den Empirikern aus den einzelnen Objecten als das Wesentliche hervorgehoben wird, so ist es nichts Andres als das Allgemeine in allen einzelnen Fällen.

Digitized by Google

(Ein einzelnes Factum, z. B. daß er einen Schlag bekommen, nennt Niemand eine Erfahrung, wohl aber, daß Schläge Schmerzen verursachen). Dieses Allgemeine aber ist nicht etwa das, was sich in allen, oder doch in den meisten Fällen zeigte, sondern wenn auch noch so viele Ausnahmen sich zeigten, das Gesetz ist das allein Wesentliche, d. h. das, worin die Vernunft sich selber erkennt. Wenn sich in der Betrachtung der Naturobjecte etwas mit dem Charakter eines Gesetzes zeigt, so sagt man: dieses lehre die Erfahrung und sagt das mit Recht so lange, bis nicht nur Ausnahmen von diesem Gesetz, sondern ein anderes entgegengesetztes Gesetz sich zeigt. So sagt man ganz mit Recht, daß die chemischen Stoffe sich nach bestimmten Verhältnißzahlen verbinden, obgleich sehr viele Beispiele Verbindungen zeigen, die diesem Gesetz nicht folgen; so sagt man mit Recht, der Diamant oder irgend ein andrer Crystall nehme diese bestimmte regelmäßige Gestalt an, obgleich noch nie sich einer zeigte, der sie mit mathematischer Genauigkeit darstellte. Man wird auf dem Standpunkt der Erfahrung jene Behauptungen erst dann aufgeben, wenn ein anderes Gesetz für die Mischungsverhältnisse, oder eine andere Krystallform für diese Körper gefunden seyn wird.

Sehen wir zu, wie sich diese Gestalt der Vernunft auf dem religiösen Gebiete zeigen wird, so stand bisher dem Ich das Glaubensobject als sein Anderes gegenüber, itzt aber, wo die Vernunft, das denkende Ich zu dem Objecte tritt, wird es nicht mehr das Object, welches sein Anderes ist, anzunehmen haben, d. h. nicht mehr glaubendes Ich seyn.

Sondern indem es das Wesen der Vernunft ist, aus dem Objecte das Wesentliche hervorzuheben, so wird auch itzt das Glaubensobject erscheinen als eines,

Digitized by Google

worin neben dem Wesentlichen auch ein Unwesentliches sich findet, und nur jenes wird den Charakter der Wahrheit haben. Dieses Wesentliche aber ist nichts Anderes, als worin die Vernunft ihr eigenes Wesen erkennt.

Indem die Vernunft in dem Objecte des Glaubens (etwa in der Religionslehre) auf das Wesentliche sieht, als dieses aber nur das erkennt, was mit der Substanz des denkenden Ichs verwandt und gleiches Wesens mit ihm ist, verhält sie sich als religiöse Erfahrung. Diesen Standpunkt nimmt die Theologie der sogenannten praktischen Christen ein.

Zunächst ist hier über diesen Namen Einiges zu erinnern. Unter praktisch ist hier nicht zu verstehn thätig, denn da jeder Christ billig thätig ist, so wäre dieses Beiwort nicht fähig, die specifische Differenz einer Ansicht oder Stufe von allen andern zu bezeichnen. Der gewöhnliche Sprachgebrauch unterscheidet auch ausdrücklich Beide von einander, indem er etwa von einem Menschen sagt, er sey sehr thätig, thue viel, aber sey nur nicht praktisch. Der Begriff des Praktischen ist nämlich ein ganz eigenthümlicher. In allen Fällen, wo wir dies Wort brauchen, z. B. praktischer Mensch, praktischer Rath, praktische Anweisung, praktische Theologie u. dergl., ist zwar eine Beziehung auf Thätigkeit gesetzt, aber nicht sie selbst gemeint. Praktisch ist das, was die Fähigkeit des Schaffens in sich hat, oder sie gibt und befördert. Daher kann das Praktische sehr oft rein theoretischer Natur seyn wie z. B. die praktische Theologie nichts Andres ist, als eine Theorie der geistlichen Praxis. Wenn ich ferner hier das Wort „sogenannt" hinzufügte, so soll damit keineswegs ein böser Sinn verbunden werden, als seyen diese Christen nicht wofür sie sich

Digitized by Google

ausgeben, sondern es ward hier nur gebraucht um anzuzeigen, daß die hier gebrauchte Bezeichnung nur den Werth eines Namens haben sollte. Unter den praktischen Christen, oder wenn Sie wollen den Bekennern des praktischen Christenthums, verstehe ich diejenigen, welche in der christlichen Lehre nur auf das Gewicht legen, was praktisch ist, d. h. was eine Thätigkeit hervorbringt, und wenn sie die christliche Religionslehre als wahr darthun wollen, stets dies dadurch thun, daß sie auf ihre praktische Natur hinweisen.

Welches Recht haben wir nun, von diesen zu sagen, sie seyen Anhänger eines religiösen Empirismus, wenn man dies Wort brauchen kann? Zunächst können wir uns darauf berufen, daß von dieser Richtung ausdrücklich auf die religiöse Erfahrung das größte Gewicht gelegt wird. Was aber Erfahrung ist, haben wir eben gesehen, und es läßt sich auch zeigen, daß unter der Erfahrung, von welcher das praktische Christenthum spricht, nicht etwas ganz Anderes verstanden wird, als wir darunter verstehen. Es wird nämlich diese Erfahrung auch wohl innere Erfahrung genannt, und damit sie demjenigen Verhalten entgegengesetzt, welches etwas als ein ganz äußerlich ihm Gegenüberstehendes, als ein bloßes Object annimmt. Man soll die Wahrheit nicht nur kennen, sondern soll sie innerlich erfahren, d. h. als Etwas, das man in sich selber findet, das eben deswegen etwas mit unserem innern Wesen Verwandtes und Verschmolznes ist. Eben deswegen ist auch historisch diese Richtung aufgetreten im Gegensatz gegen die religiöse Ansicht, welche die Wahrheit als ein Aeußerliches betrachtete, das, wie jedes andere Object, angenommen werden müsse, d. h. gegen den Dogmatismus. Gegen die todte Orthodoxie des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts trat die praktische Richtung, welche durch die Namen Franke und Spener bezeichnet wird, auf. Während jener Orthodoxie Alles in der Religionslehre nur ein Positives war, und eben

deswegen das, was etwa mehr mit dem Herzensbedürfniß übereinſtimmte, nicht wichtiger, als etwas rein Hiſtoriſches, ja während gerade dieſes Letztere noch mehr den Charakter des rein Poſitiven hatte, während deſſen machte die ſogenannte pietiſtiſche Richtung — (wenn man dieſen Namen für die Franke-Spenerſche Richtung braucht, ſo darf er nicht auf diejenige weichliche unpraktiſche Anſicht angewandt werden, die wir oben, Vorl. 7., als Kopfhängerei bezeichnet haben) — es geltend, daß die Lehren, welche das praktiſche Intereſſe des Menſchen beträfen, die weſentlichen ſeyen. So traten denn die Unterſuchungen über die communicatio idiomatum zurück vor den Lehren von der Sündhaftigkeit des Menſchen und ſeiner Begnadigung. In dieſem ihren Gegenſatz gegen den Dogmatismus zeigte die praktiſche Richtung, daß ihr nur das wahr iſt, was ein vom Subjecte Erfahrnes, Erlebtes iſt, wo das Subject ſich ſelber intereſſirt findet, indem es darin ſeine Subſtanz erkennt. Daher denn auch in neuerer Zeit, wo ein tieferes Bedürfniß bei dem aller Lebensfülle entbehrenden Dogmatismus keine Befriedigung finden ließ, auf die Erfahrung der Wahrheit hingewieſen ward, und denjenigen Lehren, welche ſo innerlich erfahren werden konnten, das hauptſächlichſte Gewicht beigelegt wurde, indem dieſes das Weſentliche ſey, wogegen das, was einen mehr nur objectiven Charakter hat, als die Nebenſache zurücktreten müſſe. In dieſem negativen Verhältniß gegen den Dogmatismus, welches, wie ſich aus der Natur dieſes Standpunkts ergibt, verbunden iſt mit einem eben ſo negativen Verhältniß gegen den Nihilismus und Unglauben, iſt der Standpunkt des praktiſchen Chriſtenthums mit dem myſtiſchen identiſch. Sehen wir nun aber genauer an, was er denn für das Weſentliche in der chriſtlichen Lehre erklärt, ſo wird es noch deutlicher, daß er wirklich das iſt, als was wir ihn beſtimmten. Das Praktiſche, wird geſagt, ſey das Weſentliche, das Praktiſche ſoll aber darin liegen, daß es die Kraft zur

sittlichen Thätigkeit steigere, oder daß es die Fähigkeit zu einem sittlichen Leben gebe. Durch die Aneignung der christlichen Lehre fühle man die sittliche Kraft steigen, und hierin bestehe das Erfahren ihres praktischen Charakters. Wird aber die Sittlichkeit (d. h. Vernünftigkeit) des Menschen durch die christliche Lehre gesteigert, so kann das nur dadurch geschehn, daß diese Lehre selbst sittlichen, vernünftigen Charakter hat, denn nur wenn sie selber Vernunft enthält, kann aus ihr dem Menschen jenes Plus der Vernunft kommen. Das aber, was dem Menschen dieses Plus von Vernünftigkeit, Sittlichkeit gibt, das ist auf diesem Standpunkt das Wesentliche, ein Beweis also, daß auf diesem Standpunkt nur das für wahr und wesentlich gilt, worin das Subject seine (sittlich-vernünftige) Substanz erkennt. Beides also haben wir in diesem Standpunkt erkannt, einmal daß auf diesem Standpunkt in der Lehre ein Wesentliches und ein minder Wesentliches oder gar Unwesentliches unterschieden, und jenes hervorgehoben wird, dann aber, daß als dies Wesentliche nur das gilt, wodurch das Subject sich gesteigert, also worin es seine eigne Substanz oder sein eignes Wesen wieder erkennt, ganz dasselbe also, was wir auf anderen Gebieten als Erfahrung oder als Erfahrungswissen bezeichnen. Welche Verschiedenheiten auf diesem Standpunkte Statt finden können, wie der Eine dies, der Andere jenes als unpraktisch bei Seite stellt, wie, unter dem Prätext, sie seyen unpraktisch, oft die wichtigsten Lehren des Christenthums ignorirt werden, gehört nicht hierher, uns genügt, das Princip dieses Standpunkts erkannt zu haben, welches zeigt, daß er sich erfahrend verhält, und daß dieselbe Nothwendigkeit, welche die Erfahrung überhaupt sich weiter zu entwickeln antreibt, auch diesen theologischen Standpunkt über sich hinaustreiben wird.

Digitized by Google

Achtzehnte Vorlesung.

Als Erfahren nimmt die Vernunft aus den Objecten das Allgemeine als das Wesentliche heraus. Als Allgemeines kommt dieses aber in der Wirklichkeit nicht vor, sondern es erscheint in vielen Einzelnen (Fällen, Erscheinungen).

Diese Einzelnen sind von einander verschieden, und aus den verschiednen Einzelnen nimmt die Vernunft das Allgemeine heraus. Diese Verschiedenheit ist es, wodurch die Einzelnen gerade diese Einzelnen sind, den Einzelnen also ist diese Verschiedenheit (ihre specifische Differenz) wesentlich. Dagegen ist sie für das Allgemeine (das Gesetz etwa) unwesentlich, nur von Außen ihm zufallend, d. h. zufällig oder accidentell.

Es erscheint also das Allgemeine, welches die Vernunft herauszunehmen hat, stets mit diesem Accidentellen, als mit einem fremden Ingrediens versetzt; um also das Allgemeine rein zu haben, muß die, es verbergende, Maske abgezogen, d. h. alles das entfernt werden, was dem Einzelnen *als* Einzelnen angehört, denn dieses ist für das Allgemeine, worauf es ankommt, zufällig.

Das Verfahren der Vernunft, indem sie das nur Individuelle entfernt oder vernichtet, damit das Allgemeine herauskomme, nennen wir *Experiment*, und sagen, daß die Vernunft experimentire, wenn sie bewußt auf Erfahrungen *ausgeht*.

Das Experiment wird aber nicht ins Blaue hinein

Digitized by Google

unternommen, vielmehr indem die Vernunft das abstreifen soll, was dem Einzelnen als solchen angehört. Damit nun das zum Vorschein komme, wodurch es ein Beispiel des Allgemeinen ist, muß sie wissen, was nicht ihm als Einzelnen angehört, damit sie nicht auch dieses entferne, und so sich das Allgemeine selbst verberge. (Mit andern Worten, es muß gewußt werden, worauf es ankommt, weil man sonst so experimentiren wird, daß gerade dies nicht erscheint).

Aber es soll doch auch erst durch das Experiment das, worauf es ankommt, d. h. das Allgemeine erkannt werden. Die Vernunft muß es also wissen, und doch ein Experiment nöthig haben, also es nicht wissen. Beides vereint sich dahin, daß die Vernunft es zwar weiß, aber ihr Wissen noch einer Bestätigung bedarf. Ein solches Wissen nennen wir eine Vermuthung oder eine Hypothese. Die Vernunft kann also nur experimentiren, indem sie eine Hypothese hat oder macht.

Was von allen Einzelnen gilt, gilt natürlich auch von allen einzelnen Gesetzen. Diese verhalten sich zu den, ihnen unterworfenen, Fällen wie das Allgemeine zu den Einzelnen. Unter sich sind sie aber verschieden, und es wird, wenn ihre specifische Differenz entfernt wird, ein Allgemeines zum Vorschein kommen, wogegen sie selbst als Einzelne erscheinen, d. h. ein Gesetz vieler Gesetze.

Da auch dieses Gesetz vieler Gesetze nicht anders erkannt werden kann, als indem die Vernunft Versuche macht, sie dies aber nicht kann, ohne eine Hy-

Digitized by Google

potheſe zu machen, ſo ergiebt ſich hieraus, daß die Vernunft auch ſolche Hypotheſen haben wird, welche über einen Complex von Geſetzen vermuthend etwas ausſagen; eine ſolche Hypotheſe nennen wir eine Theorie.

Die Vernunft aber, wie ſie experimentirt, d. h. wie ſie mit Hypotheſen oder Theorien zu den Objecten tritt, iſt Beobachtung oder beobachtendes Wiſſen.

Auch hier haben wir, ehe wir dieſe Stufe des Wiſſens auf unſerm Gebiete betrachten, einige der hier gebrauchten Ausdrücke zu erläutern und dann namentlich die Berechtigung dafür darzuthun, daß wir ſie zuſammenſtellen, weil dies vielleicht Manchem anſtößig ſeyn möchte. Daß das Wort „Experiment, Experimentiren" in keinem ungewöhnlichen Sinne gebraucht ward, möchte leicht zugeſtanden werden. Wie ſchon die Etymologie beſagt, heißt experimentiren: auf Erfahrungen ausgehn, oder expreß und mit Bewußtſeyn das thun, was die Vernunft im Erfahren auf naive und unbewußte Weiſe that. Sehen wir nun näher zu, wie die Vernunft im Experimentiren verfährt ſo geht ihr Thun nur darauf, das Individuelle als eine bloße Schlacke wegzuwerfen. Das Experiment nämlich, indem es darauf geht, das Geſetz darzuſtellen, ſucht die reinen Bedingungen des Geſetzes hervorzubringen. Wären die Einzelnen nur Beiſpiele eines Geſetzes, ſo wären jene reinen Bedingungen gegeben, aber da ein jedes Einzelne außer dem, daß es Beiſpiel eines beſtimmten Geſetzes iſt, noch vieles Andre iſt, ſo muß davon, was es ſonſt iſt, abſtrahirt, oder dieſes entfernt werden. Wenn man darum das Experiment eine Frage an die Natur genannt hat, ſo iſt es eine peinliche Frage, welche zur Antwort zwingt. Wird wirklich alles, für das betrachtete Geſetz Zufällige entfernt, ſo ſind die reinen Bedingungen

Digitized by Google

seiner Erscheinung gegeben, und das Experiment ist gelungen; macht sich etwas Anderes zugleich geltend, so mißlingt es. Ein jeder Körper ist z. B. ein Beispiel des Gesetzes der Schwere, als Beispiel dieses Gesetzes fällt er mit derselben Geschwindigkeit wie jeder Andere. Ein Körper ist noch manches Andere, z. B. Beispiel des Gesetzes, daß alle Körper von der Luft getragen werden, je nachdem das Verhältniß ihrer Oberfläche zu ihrem Gewicht verschieden ist, als Beispiel dieses Gesetzes fallen sie verschieden. Um nun jenes erste Gesetz zur Erscheinung zu bringen, entfernt man die Möglichkeit, daß der Körper sich als ein Beispiel des zweiten zeigen könne (pumpt etwa die Luft aus). Dies Experiment mißlingt, wenn der Körper nicht nur als Beispiel des ersten Gesetzes sich gerirt. — Ueber den Gebrauch des Wortes Hypothese ist keine Rechtfertigung nöthig. Schwerer scheint es zu rechtfertigen, daß wir das Wort Theorie nur auf solche Hypothesen beschränken, welche über den Zusammenhang von Gesetzen etwas aussagen, allein hier möchte der Sprachgebrauch diese Beschränkung rechtfertigen. Eine bloße Vermuthung (z. B. daß ein Mensch durch einen Stein todtgeschlagen sey) nennt man keine Theorie. Aber sogar wo es sich um Gesetze handelt, braucht man dies Wort nicht in allen Fällen. Man wird schwerlich sagen, daß etwa Arago bei dem bekannten Experiment, die Interferenzstreifen durch einen dichtern Körper, den er vor den einen Lichtstrahl hielt, zu versetzen, die Theorie bestätigt habe, daß das Licht durch dichtere Körper langsamer gehe; dagegen spricht man allgemein von einer Undulations- oder Emanations-Theorie, weil diese den ganzen Complex von Gesetzen für die Lichterscheinungen in eine Einheit zu fassen suchet. — Daß endlich das Wort beobachten von erfahren unterschieden, und zur Bezeichnung des bewußten Ausgehens auf Erfahrungen gebraucht ward, rechtfertigt gleichfalls die Etymologie und auch der Sprachgebrauch, der wohl noch er-

Digitized by Google

laubt zu sagen: Ich bin dagewesen, und müßte es also bemerkt, gesehn, (auch wohl gar erfahren, weil sogar hier das Glück Manches begünstigt) haben, schwerlich aber dem, der irgendwo gewesen, deswegen zu sagen erlaubt: also müßte ich das beobachtet haben.

Noch schwerer scheint es zu rechtfertigen, daß wir das Heranbringen einer Hypothese oder einer Theorie zu den Objecten der Beobachtung nicht nur erlaubt zu haben scheinen, sondern gar zu einem wesentlichen Merkmale derselben gemacht haben. Die Zusammengehörigkeit der Beobachtung mit dem Experimente, diese läßt man sich wohl noch gefallen, aber fast allenthalben hört man behaupten, die besten Beobachter seyen, die keine Hypothesen machten. Es ist aber leicht zu zeigen, daß es ganz unmöglich ist, ohne Voraussetzungen zu beobachten. Wir nannten oben das Experiment eine Frage an die Natur, es ist aber das Eigenthümliche der Natur, daß sie gerade so antwortet, wie die für dumm geltenden Jungen in der Katechisation, d. h. sie antwortet immer richtig auf die Frage, und die Antwort ist nur dann scheinbar unrichtig, wenn die Frage schief gestellt war. Um einem so genannten dummen Jungen eine richtige Antwort abzuzwingen, muß die Frage nur einen Sinn haben, und so bestimmt seyn, daß er nur mit Ja und Nein darauf antworten kann. Bringen wir die Natur in diese Lage, daß sie nur mit Ja oder Nein antworten kann, so werden wir das erfahren, was wir erfahren wollen, sonst aber antwortet sie so, daß sie die Frage in einem andern Sinne nimmt und dann sagen wir, daß das Experiment verunglückt sey. Wenn in dem oben angeführten Beispiel der Raum, in welchem die Körper fallen sollen, nicht ganz luftleer ist, so antwortet die Natur so, als hätten wir auch von ihr wissen wollen, wie die Körper von der Luft getragen werden. (Ganz ähnlich wie in der bekannten Geschichte dem Katecheten, welcher, um sehr fein dem Knaben den Begriff des Diebstahls

Digitized by Google

deutlich zu machen, ihm die Frage vorlegte: Wenn du dem Andern einen Apfel heimlich nimmst, was thust du dann? und die Antwort erhielt: Ick fret ihn uff, — eigentlich ganz richtig geantwortet wurde und eben dadurch sein Experiment mißlang). Um aber eine so bestimmte Frage vorzulegen, müssen wir (problematisch) wissen, was die Natur antworten wird, denn nur, wenn uns der Inhalt der Frage ganz bekannt ist, können wir sie in dies Dilemma von ja und nein bringen. Was nun von jeder Hypothese gilt, das auch von der Theorie. Ob gewisse Gesetze in einem bestimmten Zusammenhange stehn, sagt uns die Natur auch nur, indem sie unsere Frage bejaht. Wir müssen einen Zusammenhang vorher ahnen, d. h. eine Theorie haben, ehe sie durch das Experiment bestätigt wird. Eben deswegen aber, weil es ein Widerspruch wäre, wenn man die Beobachtung von der Hypothese und der Theorie trennen wollte, eben deswegen lehrt denn auch die Erfahrung, daß die meisten und wichtigsten Beobachtungen erst gemacht wurden, nachdem eine Theorie da war, da ohne eine solche Theorie es Niemandem eingefallen wäre, diese bestimmten Experimente zu machen. Ohne die Undulationstheorie wäre es Keinem eingefallen, eine von den zwei sich kreuzenden Lichtwellen zu retardiren, wie ohne die Bellsche Theorie es Keinem in den Sinn gekommen wäre, die vordern und hintern Wurzeln der Rückenmarksnerven getrennt zu unterbinden u. s. w. Ja dieses Bedürfniß der Theorie geht so weit, daß sogar falsche Theorien in der Beobachtung viel besser sind, als gar keine; ging man erst mit einem Vorurtheil an die Erscheinungen, so sah man auf bestimmte Punkte hin; das Irrige und die Befangenheit wird bald widerlegt, aber die Erfahrung dankt ihren reellen Gewinn den Hypothesen und Theorien. So scheint die Newtonsche Lichttheorie allmälig einer andern Platz gemacht zu haben, aber auch ihre Gegner werden es ihr nicht abstreiten, daß sie zu einer Menge von Experimenten und Beobachtungen

Digitized by Google

geführt hat, welche man, wenn etwa gleich die Ansicht von Huygens sich geltend machte, nicht gemacht hätte. So möchte in unsern Tagen die atomistische Theorie in der Chemie auch nicht gerade so fest seyn wie der Erde Grund, es kann ihr aber nicht abgestritten werden, daß sie diese Disciplin mehr gefördert hat, als alle Theorien vor ihr, und weit mehr als etwa eine sogenannte unbefangne Betrachtung der chemischen Processe.

Bei dem Gegenstande der Beobachtung ist also das Verhältniß dieses, daß die Theorie und das einzelne Factum untrennbar mit einander verbunden sind. Die Theorie bedarf zu ihrer Bestätigung des einzelnen Falles, und ist ohne diese Bestätigung nicht die Wahrheit; auf der andern Seite gilt ein einzelner Fall noch nicht für eine Wahrheit, sondern nur wenn er mit der Theorie (sey es dieser oder einer anderen) übereinstimmt. Ohne diese Uebereinstimmung ist der einzelne Fall nur ein verunglücktes Experiment. Wenn also nur die bestätigte Theorie die Wahrheit ist, so andrerseits auch nur der durch die Theorie erklärte Fall.

Die Anwendung dieser Stufe des Wissens auf unser Gebiet gemacht, so wird hier die Vernunft nicht damit zufrieden seyn können, eine Vielheit von wesentlichen (etwa praktischen) Wahrheiten zu besitzen, sondern sie wird verlangen, daß diese Wahrheiten in einem bestimmten Verhältniß zu einander stehn, und zwar in dem Verhältniß, welches wir eben fixirt haben. Das heißt jede einzelne religiöse Erfahrung oder Wahrheit hat hier die Bedeutung, die der einzelne Fall für die Beobachtung hat, der ganze Complex der in sich

übereinstimmenden Wahrheiten, oder die ganze religiöse Lehre gilt hier, was dort die Theorie galt.

Es wird also hier das Wissen sich nicht mit einzelnen isolirten Stücken begnügen, sondern es wird verlangen, daß a) einerseits, wenn der Complex der religiösen Lehren wahr seyn solle, die Wahrheit derselben auch durch einzelne Fälle, durch einzelne Erfahrungen, bestätigt werde, b) andrerseits, daß nur diejenigen Lehrstücke wahr seyen, welche mit dem ganzen Complex der Lehren nicht nur übereinstimmend, sondern organisch verbunden sind. Je mehr sie dies sind, desto mehr werden sie wesentlich seyn.

Auf dieser Stufe des Wissens steht einmal, (ad. a) der Beweis, der für die Wahrheit der christlichen Lehre aus den Wundern Christi geführt wird, und andrerseits (ad. b) die Unterscheidung der Glaubensartikel in Fundamentale und nicht Fundamentale, je nach dem sie organische Bestandtheile der summa fidei sind.

Es scheint hier so Heterogenes zusammengestellt, daß schon deswegen wir uns werden rechtfertigen müssen. Noch mehr aber scheint es nothwendig, nachzuweisen, daß die beiden Erscheinungen, welche wir erwähnt haben, wirklich mit dem Wissen, welches wir beobachtendes nannten, zusammenhängen.

a) Das Verlangen derer, welchen die christliche Lehre zuerst verkündigt wurde, nach Wundern als der Beglaubigung der Wahrheit, das Gewicht, welches noch in unsern Tagen von Vielen auf die Wunder Christi gelegt wird, als bewiesen sie die Wahrheit seiner Lehre, kann auf einem gewissen Standpunkt befremdend erscheinen. Es läßt sich nämlich nicht ab-

Digitized by Google

sehn, welch ein Zusammenhang Statt finden soll etwa zwischen dem wunderbaren Verdorren eines Feigenbaumes, und der Verkündigung: Gott sey die Liebe, — eben so wenig wie wir etwa, wo eine theoretische Wahrheit (ein mathematischer Satz z. B.) ausgesprochen wird, sie deswegen für wahr halten würden, weil der Behauptende ein Wunder thäte. Beides scheint gar keine Verbindung zu haben. Indeß liegt bei jenem Verlangen doch etwas ganz Vernünftiges zu Grunde, nämlich dies, daß die Fähigkeit, die Wahrheit zu verkündigen, in dem Verkündiger nicht etwas Isolirtes seyn könne, sondern, daß seine enge Verbindung mit Gott sich auch in allem Uebrigen zeigen müsse. Die Wunder wurden also verlangt nur mittelbar zur Beglaubigung dessen, was er sagte, unmittelbar nur zur Beglaubigung dessen, daß Gott mit ihm etwas Besonderes vorhabe. So wird denn auch von vielen orthodoxen Theologen, Morus z. B., das Verhältniß der Wunder Christi zu seiner Lehre dargestellt. Es ist daher erklärlich, daß ein solches Gewicht auf die Wunder gelegt wird, daß man die Leugnung derselben sogar als das Kennzeichen der Heterodoxie angesehn hat. Man setzt dabei nämlich voraus, daß wer sie läugne, auch das nicht glaube, wofür sie der sinnliche Beweis sind. Dieses vernünftige Verlangen, daß die allgemeine Wahrheit (hier also die, daß Christus der Gottgesandte sey) in den einzelnen Fällen ihre Bestätigung finde, dieses wird denn auch von Christo anerkannt, indem er selbst auf seine Wunder hinweist, dieselbe Anerkennung dieses vernünftigen Verlangens sehen wir denn auch darin, daß er zur Beglaubigung seiner Gottgesandtschaft auf seine Sittenreinheit hinweist. Auch hierin liegt das Anerkenntniß, es müsse der, welcher von Gott gesandt ist, auch darin, daß die einzelnen Thaten sündlos seyen, dies beurkunden. Die Aufforderung, auf seine Sündlosigkeit, oder auch auf seine Wunder zu blicken, ist darum in der That eine Aufforderung, sich durch Versuch von der Wahrheit zu überzeugen. Die einzelnen Facta (Wun-

Digitized by Google

der, sittliche Handlungen) haben hier die Bedeutung, die allgemeine Wahrheit zu bestätigen.

b) Der umgekehrte Weg wird beobachtet bei demjenigen theologischen Verfahren, wo die einzelnen Glaubenslehren, Bibelsprüche u. s. w. beurtheilt werden „ex analogia fidei.“ Unter der summa fidei oder doctrinae verstehen nämlich die ältern Dogmatiker den Complex derjenigen Lehren, welche als die anerkannte Summe des Glaubens gelten. Nun wird als Regel ausgesprochen, daß eine jede Lehre ihre Beurtheilung finden solle, und jede Stelle der Schrift die Regel ihre Auslegung an der Analogie mit dieser Summe des Glaubens, d. h. der Prüfstein, ob eine Lehre wahr, oder ob eine Bibelstelle richtig erklärt sey, habe man daran, daß sie mit jenem Complex übereinstimme, der der typus doctrinae sey. Betrachten wir nun diese Regel genauer, so ist sie das Analoge zu der Foderung der Vernunft, die wir auf einem andern Gebiete betrachtet haben, daß kein einzelner Fall Geltung haben solle, wenn er nicht mit der (oder irgend einer) Theorie übereinstimme. Diese Theorie, d. h. ein Complex von Erfahrungen, war dort für den einzelnen Fall das Criterium, ob es wirklich ein Factum, oder ein verunglücktes Experiment sey. Zeigte sich dort, daß das Factum aller Theorie widersprach, so mußte immer von neuem experimentirt werden, denn der einzelne Fall, der mit aller Theorie streitet, mußte als bloße Ausnahme betrachtet, d. h. ignorirt werden. Ganz ähnlich sehen wir auf dem theologischen Gebiet nach dem Complex der Glaubenslehren (also etwa der Theorie) den einzelnen Fall, den einzelnen Spruch verschieden erklären, bis er mit jener Summe in Einklang steht, wie denn schon Luther ausdrücklich sagt, man solle „nicht von den einfältigen Worten der Schrift weichen, es zwinge denn ein Artikel des Glaubens;“ es geschieht in diesem Falle dann mit dem Bibelspruch ganz das, was bei einem solchen Widerspruch mit der Theorie geschieht, man muß neue Versuche

Digitized by Google

machen, beide in Einklang zu bringen. Wenn also bei dem Wunderbeweise die Vernunft wegen der Unzertrennlichkeit der allgemeinen Wahrheit (der Theorie) mit den einzelnen Fällen, in diesen die Bestätigung der Theorie sah, und von ihr eine solche verlangte, so verlangt sie wiederum hier, daß nur dasjenige als wahr gelte, welches von der Theorie seine Erklärung erhalten hat. Mit dieser Regel hängt nun aufs Genauste zusammen die Unterscheidung der einzelnen Lehrstücke in articuli fundamentales und non fundamentales. Je mehr nämlich ein Lehrstück in der summa fidei ausdrücklich enthalten ist, oder unmittelbar sich daraus ergibt, um so mehr ist es ein Fundamentalartikel, je mehr es relativ davon unabhängig ist, um so weniger. Jene erstern haben daher den Charakter, daß mit ihrer Leugnung die summa fidei selbst fällt, daher die articuli fundamentales die sind, qui salva fide (et salute) ignorari non possunt, und je nachdem sie primarii oder secundarii sind, entweder nec negari neque ignorari, oder ignorari quidem sed semel cogniti negari non possunt u. s. w. Es ergiebt sich deshalb auf dem Standpunkt des religiösen Wissens ein wesentlicher Unterschied von dem, was wir oben als den des praktischen Christenthums bezeichneten. Dort ward als wahr angenommen, was als praktisch erfahren war, es gab also gewisse wesentliche Stücke des Glaubens, die eben, welche solchen praktischen Charakter hatten. Itzt aber begnügt sich das Wissen nicht mit diesen einzelnen Stücken, sondern es verlangt nach einem System, nach einem Organismus von Wahrheiten, daher werden die einzelnen Stücke itzt erst zu Artikeln (Gliedern) des Glaubens. In diesem Organismus aber müssen sich die einzelnen Glieder eben wie Glieder verhalten, daher also das eine Glied den Charakter der Wahrheit und Wichtigkeit *mehr* hat, als eine andere Wahrheit, weil es gleichsam dem Herzen jenes Organismus näher steht. Die graduelle Verschiedenheit aber hängt ab vom Verhältniß der einzelnen Lehren zur summa fidei. —

Digitized by Google

Sehen wir dies Verfahren genau an, so erkennen wir also, daß das Thun der Vernunft darauf geht, nichts gelten zu lassen, was nicht als das von dem Complex der Wahrheiten Erklärte erscheint, d. h. ihr Thun ist das, was wir „Beobachten" genannt haben.

Neunzehnte Vorlesung.

In der Beobachtung trat die Vernunft mit der Ahndung oder dem hypothetischen Wissen der Wahrheit zu dem Objecte hinzu, und suchte die Bestätigung derselben. Ohne diese Bestätigung hatte ihr Gegenstand noch nicht den Charakter der Wahrheit, sondern nur das war wahr, was durch den Versuch bestätigt worden war.

Durch das Experiment also erhält die Vernunft erst eine Bestätigung und Beglaubigung der Wahrheit, und nur nachdem sie beglaubigt ist, gilt ihr die Wahrheit als Wahrheit. Das Beglaubigende aber ist, weil das Beglaubigte von ihm abhängt, gegen dieses das Wesentlichere, also ist in der Beobachtung das Experiment das Wesentlichere gegen das, was durch dasselbe beglaubigt wird.

Das Experiment aber ist, obgleich nachher aus dem Experiment eine Erfahrung (ein Allgemeines) folgt, selbst nur ein einzelner Fall, also ist für die Beobachtung der einzelne Fall, ein einzelnes Factum, etwas so Wesentliches, daß von ihm als der Hauptsache die Wahrheit abhängig ist.

Digitized by Google

Die Vernunft entspricht also als beobachtende ihrem Begriffe nicht, denn dieser ist ja, daß für die Vernunft das Einzelne das Unwesentliche und die Nebensache und nur das Allgemeine Hauptsache und wesentlich ist.

Wenn daher die Vernunft mit einem erst zu bestätigenden Wissen zu den Objecten tritt, so muß, damit die Vernunft diesem ihrem Begriff entspreche, das Bestätigende selbst den Charakter der Allgemeinheit haben, und wenn im Experiment die Vernunft die Bestätigung der Wahrheit erhielt, indem sie einen einzelnen Fall percipirte, so wird itzt das, was ihr problematisches Wissen bestätigt, Perception eines Allgemeinen seyn müssen.

Perception des Allgemeinen ist, wie gezeigt worden, Erfahrung, also wird itzt die zu bestätigende Wahrheit ihre Beglaubigung nicht erhalten können durch ein einzelnes Factum, sondern durch eine Erfahrung, oder da das Resultat des Experiments eben eine (expreß aufgesuchte) Erfahrung war, so wird itzt nicht die Erfahrung, die durch einen einzelnen Fall bestätigt ist, den Charakter der Wahrheit haben, sondern nur die Erfahrung, wie sie durch die Erfahrung beglaubigt ist.

Der Cirkel, der darin zu liegen scheint, daß die Vernunft, welche doch, indem sie beobachtet, zu ihrem Resultat und Zweck die Erkenntniß des Wesentlichen im Object, d. h. eine Erfahrung hat, daß diese itzt die Erfahrung selbst schon voraussetzt als Mittel, die-

Digitized by Google

ser Cirkel verschwindet, so bald die beglaubigende und zu beglaubigende Erfahrung nicht von demselben Subjecte gemacht wird.

Wenn daher eine Erfahrung beglaubigt wird durch die Erfahrung Anderer, so ist einmal das gesetzt, wohin, wie wir sahen, das Wissen durch den Begriff der Vernunft getrieben wird, ohne daß doch der widersinnige Cirkel begangen würde, der darin liegt, daß eine Erfahrung durch sich selbst beglaubigt werde. Die Vernunft aber, wie sie als wahr erkennt, was durch Erfahrung Andrer beglaubigt ist, ist Wissen durch Zeugniß, oder historisches Wissen.

Wenn daher auf allen bisher betrachteten Stufen des Wissens die Vernunft in dem Objecte nur das Allgemeine, Wesentliche als wahr erkannte, so ist doch der Unterschied dieser, daß sie als Erfahrung das Wahre aus den Objecten unbefangen heraus holte, ohne ein eigentliches Bewußtseyn ihres Thuns, daß sie als Beobachtung dieses Allgemeine zu ihnen hinzutrug und in dem einzelnen Object das beglaubigende Beispiel des Allgemeinen erkannte, daß sie endlich hier nicht mehr jedes einzelne Object zu prüfen hat, sondern um das Wahre und Wesentliche zu erkennen nur fragt: was ist als solches (von Anderen) bereits erfahren worden?

Auf dem theologischen Gebiet steht auf dieser Stufe des Wissens die Theologie der Historie oder der Tradition.

Digitized by Google

Ehe wir zur Betrachtung von Erscheinungen übergehen, welche auf diesem Standpunkt stehen und ihn repräsentiren, ist Etwas über den gewählten Namen zu erinnern. Ich habe gesagt Theologie der Historie, während es doch natürlicher scheinen möchte, die Theologie, welche das Wissen nur als historisches Wissen faßt, historische Theologie zu nennen, allein da unter der historischen Theologie in der Regel ein Theil der gesammten theologischen Erkenntnisse verstanden wird (etwa die exegetischen, Kirchen- und Dogmenhistorischen), in diesem Sinne aber von historischer Theologie hier nicht die Rede ist, so habe ich den andern Ausdruck vorgezogen und verstehe unter der Theologie der Historie oder der Tradition diejenige theologische Richtung, welche die christliche Lehre allerdings dem Wissen vindicirt, die aber kein anderes Wissen kennt, als nur das historische. Das Eigenthümliche dieser Richtung wird uns deutlich werden, wenn wir sie nun in der Wirklichkeit wieder zu erkennen suchen. Da tritt uns diese Gestalt entgegen

a) in der Theologie der römisch-katholischen Kirche. Wir haben bereits einmal von der Kirche gesprochen (p. 32 u. 33), dort wo von dem reflexionslosen Glauben die Rede war, und sagten daselbst, daß die Kirche als die Fortsetzung Christi das Bewußtseyn ihrer völligen Identität mit Gott zu ihrer zweifelsfreien Gewißheit habe. Es fragt sich nun, ob die Kirche als Totalität eine Theologie haben kann, und welches die Gestalt derselben seyn wird? Wir haben gesehn, daß aus dem Glauben das Wissen nur dadurch wird, daß die Reflexion und der Zweifel eintritt, so daß das Wissen die Aufgabe hat, dessen wieder gewiß zu werden, was im Zweifel wankend geworden war. Es hat also das Wissen, die Wissenschaft, und also auch die Religionswissenschaft oder Theologie den Zweifel zu ihrer Voraussetzung, und weder ein Bedürfniß der Theologie noch wirkliche Theologie wird sich bei dem zeigen, dessen Glaube

Digitized by Google

nicht in die Reflexion tritt, und nicht zweifelhaft wird. Dagegen bei dem, der in Zweifel gerieth, kommt es nicht ohne eine Religionswissenschaft zur Ruhe. Darin liegt aber auch, daß die Kirche eben so wenig eine Theologie haben kann, als sie zweifeln und der Wahrheit ungewiß werden kann, jenes hat dieses zu seiner Bedingung. Wie deswegen Christus keiner Religionswissenschaft bedarf, weil das Bewußtseyn seiner Identität mit Gott nie wankte, eben so wenig die Kirche, so lange sie der explicirte Christus, wenn wir so sagen dürfen oder der Leib Christi ist. Der Entschluß, zu wissen, ist ja der Entschluß sich wieder anzueignen, was der Glaube gab, schließt also den Verlust desselben in sich. Die Kirche als Totalität steht deshalb über dem Bedürfniß der Wissenschaft und wird von ihm nicht tangirt, nur die Einzelnen in der Kirche werden, indem sie zweifelhaft werden, dieses Bedürfniß empfinden, und sich vor dem Zweifel nur schützen können, indem sie eine Theologie suchen. Die Theologie wird also sich von der Religion, die theologischen Sätze von den Dogmen so unterscheiden, daß die letzteren die Wahrheit unbefangen hin aussprechen: „so ist es einmal" (vgl. p. 42), dagegen die erstern den Versuch enthalten, diese Sätze zu beweisen, d. h. mit dem zweifelnden Ich zu vermitteln. Je mehr daher die Kirche ihrem Begriff, mit Gott untrennbar verbundene Totalität zu seyn, entspricht und in dieser Qualität auftritt, um so mehr wird sie alles Theologische von sich fern halten, und das Theologisiren den Einzelnen frei geben, in denen es zum Zweifel kommt. Je mehr sie jenen Charakter verleugnet und etwa ein Einzelner als solcher in ihr Uebergewicht bekommt, um so mehr wird sie seine Zweifel und seine Mittel, dieselben zu beseitigen, mit berücksichtigen. So sehen wir denn auch in der That in den ersten Jahrhunderten der Kirche trotz des regen theologischen Lebens der einzelnen Glieder die Kirche in allen ihren öffentlichen Declarationen sich ganz fern von allem Begründen

Digitized by Google

der Wahrheit halten, selbst da, wo die Versuchung in sofern nahe lag, als die Organe, welche die Lehre der Kirche aussprachen, sich dieselbe wissenschaftlich begründet hatten. So finden wir in dem Athanasianischen Symbol ohne Scheu vor dem Widerspruch, aber auch ganz ohne Versuch ihn zu lösen, im zweifelsfreien Bewußtseyn der Wahrheit ausgesprochen: Deus pater, deus filius, deus spiritus sanctus, et tamen non tres dii u. s. w. Ja selbst als schon das Ansehn Eines Mannes in der Kirche so hoch gestiegen war, wie das des Augustin, und Cölestius darauf aufmerksam gemacht hatte, wie die speculative Lehre des Creatianismus oder Traducianismus der Boden der verschiednen Ansichten von der Erbsünde sey, wurde die Augustinische Lehre von der Erbsünde in die 9 canones der Synode von Carthago aufgenommen, dagegen ihre Begründung durch sein Philosophem von unsrer Beistimmung zu der That unseres Repräsentanten Adam, ganz mit Stillschweigen übergangen. Je mehr nun aber durch die Ausbildung der römischen Hierarchie Einzelne nicht sowohl als Organe, als als Herren der Kirche auftraten, um so mehr mußte sich dies ändern. Denn wenn diese doch nur einzelne Menschen waren, in dem Einzelnen aber die Wahrheit zweifelhaft wird, und, wenn sie wieder erlangt ward, einen wesentlich andern Charakter hat, indem das Dogma zu einem Wissenssatz geworden ist und also die Spuren der Vermittlung an sich trägt, so war es leicht zu erklären, ja sogar vorauszusehn, daß diese, indem sie bestimmen sollten, was die Wahrheit sey, zugleich das, wodurch sie sich die Wahrheit vermittelt hatten, die Gründe, warum es die Wahrheit ist, mit gaben. So schlich sich denn, je mehr die Kirche zur römischen Kirche wurde, um so mehr Theologisches in ihre Beschlüsse, bis es denn endlich innerhalb ihrer eine kirchliche Theologie gab, was nach dem oben Bemerkten eine contradictio in adjecto ist. (Es wird sich später ein Ort ergeben wo wir nochmals hierauf zurück kommen

werden). Betrachten wir nun die Theologie der katholischen Kirche näher, so erklärt sie ausdrücklich die Tradition für das höchste Princip, die regula fidei, die praxis ecclesiae, patrum consentiens interpretatio, conciliorum praescripta bestimmen ihre Exegese, die sine scripto traditiones neben der heil. Schrift ihr Material. Eben deswegen, weil die Tradition hier als das Höchste gilt, ist auch der Beweis für die Wahrheit einer Lehre, den die römisch katholische Theologie führt, gegeben, sobald neben der SSa in Kirchenvätern und Concilbeschlüssen diese Lehre nachgewiesen wird. Auf die Frage also, warum eine Lehre wahr sey, antwortet sie, indem sie zeigt, daß sie von jenen Autoritäten für wahr gehalten sey. Eben deswegen aber, weil hier die Wahrheit vom Zeugniß abhängt, eben deswegen muß auch der Unterschied zwischen fundamentalen und nicht fundamentalen Artikeln wegfallen. Die Kirche weiß, sagt Brenner, von dieser Unterscheidung nichts, sie giebt allen Glaubensartikeln dieselbe Verbindlichkeit. Dies ist auf jenem Standpunkt ganz consequent, denn ist das, was die Wahrheit zur Wahrheit macht, die Beglaubigung durch das Zeugniß, so kann die Wichtigkeit des Inhalts keinen Unterschied machen; was gleich beglaubigt ist, von gleich vielen Autoritäten ausgesprochen, hat dann natürlich einen gleichen Grad von Wahrheit und gleiche Dignität.

b) Innerhalb der evangelischen Kirche finden wir diesen Standpunkt in der historisch-exegetischen Schule. Ich verstehe nämlich darunter diejenige theologische Richtung, für welche die exegetische oder historische Theologie, (je nachdem mehr das Zeugniß nur der Apostel oder auch das der Kirche berücksichtigt wird) so sehr in den Vordergrund sich gestellt hat, daß sie alle übrige Theologie scheint zurückdrängen zu wollen. Beide Nüancen sind ihrem Principe nach dasselbe. Wird von den Einen die Exegese zur hauptsächlichsten, ja einzigen Disciplin der Theologie gemacht, so wird gesagt, die Exegese sey

Digitized by Google

es, worauf Alles ankomme. Man verlangt dann wohl auch gar, diese Exegese solle unbefangen seyn und diese Unbefangenheit zeige der Exeget darin, daß er keine dogmatische Ansicht zur Exegese mit heranbringe, sondern die Bibel so lese wie jedes andere Buch. (Es muß sogleich hier bemerkt werden, daß jene Unbefangenheit eigentlich gar keine ist, denn gesetzt den Fall, die Bibel wäre kein gewöhnliches Buch wie alle andern, so wäre ja sie so anzusehn, gerade eine hinzugetragne Voraussetzung. Also an und für sich ist weder dies Unbefangenheit, wenn man die Bibel liest wie ein gewöhnliches Buch, noch das Gegentheil). Wenn aber auch die sogenannte Unbefangenheit bei Seite gelassen wird, so behauptet diese Ansicht doch, daß vermittelst der Exegese (etwa der grammatisch-historischen) die Summe alles theologischen Wissens ans Tageslicht gefördert werde. Auf die Frage darum, was ist wahr und warum ist es wahr, antwortet diese Theologie: Was geschrieben steht, und weil es geschrieben steht, wie denn wirklich den Meisten dieser Richtung der Satz, den Einzelne ausgesprochen haben, Geltung hat, daß die eine Frage, auf welche alle Theologie hinauslaufe, die sey: Wie lieset Du? so daß die Lesart Kriterium der Wahrheit wird, und das theologische Studium nur darin besteht, heraus zu bekommen, was die Apostel für wahr hielten. Stellt sich nun diese exegetische Richtung, wie es auch wohl zu geschehn pflegt, negativ gegen die historische Entwicklung der christlichen Lehre, d. h. läßt sie nur die Schriftstellen als gültige Zeugnisse gelten, die Zeugnisse der Kirche dagegen nicht, so geht aus ihr das sogenannte biblische Christenthum hervor, d. h. diejenige theologische Ansicht, welche nur die Lehren in der Gestalt, in welcher sie in der heiligen Schrift sich finden, noch ehe sie durch die Entwicklung der Kirche die Gestalt fester Dogmen bekommen haben, als das Wesentliche ansieht, und welche eben deswegen auf die Confessionsunterschiede z. B. stolz herabsieht und vom Theologen

Digitized by Google

verlangt, er solle nicht Lutheraner, nicht Katholik u. s. w., sondern biblischer Christ seyn.

Die Anderen dieser Schule blieben nun nicht bei der Exegese stehn, sondern weil ihnen außer dem Zeugniß der Apostel auch das Zeugniß der späteren Kirche wichtige Autorität ist, so heben sie auch dieses hervor und zwar in einem solchen Grade, daß ihnen die Kenntniß von den Zeugnissen der Kirche für die Wahrheit fast zum alleinigen Ziele des theologischen Studiums wird. Gab es daher für Jene nur die eine Frage: Wie liesest Du? so fragen dagegen diese: Was ist die Lehre der Kirche zu allen Zeiten gewesen, wie hat sie sich entwickelt? u. s. w. Da dies das Geschäft der Dogmengeschichte ist, so kann man diese theologische Richtung auch so charakterisiren: sie sey die, für welche alle Theologie nur Geschichte der Theologie sey, oder bei der an die Stelle der Dogmatik die Dogmengeschichte getreten ist, ganz eben so wie bei der exegetischen Richtung Hermeneutik und Exegese die Stelle der Dogmatik vertritt. (Nur eine inconsequente Mischung beider Nüancen ist es, wenn man neben der heil. Schrift nur einen Theil der Geschichte der Kirche, etwa die der drei ersten Jahrhunderte, als Autorität gelten läßt. Da läßt man also eine Entwicklung zwar gelten, beschränkt sie aber ganz willkührlich).

Es bedarf kaum einer besondern Erwähnung mehr, daß diese beiden Richtungen in ihrem Principe gleich sind, eine wie die andere antwortet auf die Frage: was ist wahr und warum ist es wahr? — „Dies ist für wahr *gehalten worden*," entweder von den Aposteln, oder von der Kirche. Diese beiden Richtungen haben nun entweder verbunden (und dies ist der häufigere Fall) oder getrennt, kaum in irgend einer Zeit sich so geltend gemacht, als in unserer. Während es früher gar keine Dogmengeschichte gab, während dessen kennen itzt Viele keine andere Theologie, als die dogmengeschichtliche, und auf manchem Katheder, von dem herab Dogmatik versprochen

war, können Sie heutigen Tages nur Dogmengeschichte hören. Es liegt übrigens auf der Hand, daß wenn man diesen historischen Standpunkt ganz zu dem seinigen gemacht hat, es gar nicht darauf ankommt, welcher Ansicht man sonst ist, und daß Leute, die selbst ganz Entgegengesetztes für wahr halten, dennoch ganz gleiche Dogmatik lesen können. So sehen wir es denn auch, daß z. B. orthodoxe Theologen, wenn ihnen Dogmatik nur Dogmengeschichte ist, sich viel längere Zeit mit dem beschäftigen, was sie selbst für unwahr halten, mit den Ketzereien, als was ihnen für wahr gilt. So ist es andrerseits möglich, daß das beste Handbuch einer ganz orthodoxen Dogmatik (der Hutterus redivivus von Hase) von Einem verfaßt ist, der selbst bekennt, diese Ansicht nicht zu haben, und dennoch ist dies Buch ganz mit Recht von Vielen, welche sie haben, zum Compendium akademischer Vorlesungen gewählt. Auf solchem historischen Standpunkt wäre ganz das Gegentheil auch möglich, daß ein Orthodoxer etwa die beste rationalistische Dogmatik schriebe. Auf diesem Standpunkt ist es deshalb ganz consequent, daß man, etwa wie Brettschneider oder de Wette, drei oder viererlei Dogmatiken (die biblische, kirchliche, vernünftige) wie zur beliebigen Auswahl neben einander stellt. Es handelt sich ja hier nicht um das, was der Autor für wahr hält, sondern um das, was etwa die Apostel, oder die Kirchenväter, oder die Aufgeklärten für wahr hielten. Wenn daher Hegel diese Art, die Theologie zu behandeln, mit dem Thun von Comptoirbedienten vergleicht, so ist dieser Ausdruck deswegen sehr treffend, weil sie es nicht mit ihrem Eigenthum zu thun haben. Es wird hier in der That nur ein Speditionshandel mit Wahrheiten getrieben; was man von Andern bekam, wird wieder Anderen überliefert, und als Spesen erhält man — den Namen eines Dogmatikers.

Wir haben bereits öfter, um eine Gestalt des Bewußtseyns genauer zu fixiren, nachdem ihr Begriff aufgestellt war,

Digitized by Google

sie mit früher dagewesenen verglichen, die mit ihr Aehnlichkeit zu haben schienen. Dies Bedürfniß tritt nun hier wieder hervor, und zwar ist es der Dogmatismus (Vorl. 6) mit dem die exegetisch-historische Ansicht so viel Aehnlichkeit zu haben scheint, daß Mancher von Ihnen es vielleicht für eine Willkühr halten könnte, wenn Beide von einander unterschieden werden. Denn da doch auch der Dogmatismus die Wahrheit nur deswegen für Wahrheit hielt, weil sie etwas Geschichtliches ist, so scheint in der That er von der Ansicht der historischen Schule kaum abzuweichen. Der Unterschied zwischen Beiden ist genau der, wie zwischen Glauben und Wissen, und besteht darin, daß dort geglaubt ward was geschieht, hier aber was (von Andern) erfahren worden ist. Deswegen hat der Dogmatismus eine Art Sehnsucht, etwa Augenzeuge jener Facta gewesen zu seyn, der historischen Schule der Theologen kann dieser Wunsch nicht kommen, denn in diesem Falle wäre diese Theologie selbst gar nicht, (eben so wie etwa die Begründung, welche gewisse Anhänger der historischen Schule in der Rechtswissenschaft den Gesetzen geben wollen, in dem Moment, wo die Gesetze entstehen, nicht gegeben werden kann). Haben wir daher oben (p. 57) den Dogmatismus von dem Glauben im objectiven Sinne so unterschieden, daß „das Credo die Wahrheit (als Geschichte) erzählt, und der Dogmatismus sie glaubt, weil sie Geschichte ist," so werden wir hier noch hinzufügen: die historische Schule nimmt sie an, weil sie als Geschichtliches geglaubt worden ist. Das dogmatische Interesse thut deshalb die Frage: Was ist wahr? das Dogmatische läßt die Frage thun: Was ist geschehn? während das Historische fragt: Was hat von jeher für Wahrheit gegolten? oder nach unserer Formel: Was hat man von jeher als ein Erfahrenes überliefert? —

Zwanzigste Vorlesung.

Zum Wissen durch Zeugniß erhob sich die Vernunft, weil sie das Bedürfniß hatte, sich von der Gewalt der Einzelnen (Facta z. B.) zu befreien, welche diese beim Beobachten und Experimentiren noch hatten und der Fortschritt gegen die früheren Stufen bestand eben darin, daß itzt an die Stelle des Einzelnen (Versuchs) ein Allgemeines (eine Erfahrung Andrer) getreten war als das, was die Wahrheit beglaubigt.

Das Zeugniß aber, obgleich es eine Erfahrung ist, tritt zuerst auf wie jede andere Versicherung, von der es sich nur dadurch unterscheidet, daß jenes eine Erfahrung, diese aber vielleicht eine bloße Hypothese oder grundlose Vermuthung ist, es entsteht also das Bedürfniß, daß nachgewiesen werde, jenes Zeugniß sey wirklich eine Erfahrung, denn nur eine solche kann ja die Wahrheit beglaubigen. Das Zeugniß also muß beglaubigt oder bestätigt werden.

Eine Art Bestätigung haben wir bei der Beobachtung kennen lernen, sie bestand im Versuch und darin, daß das Allgemeine (die Theorie) sich im Einzelnen (Fall) bewährte, und dagegen das einzelne Factum als mit dem Allgemeinen (der Theorie) in Einklang stehend erkannt ward. Aber über diese Beglaubigung ist die hier betrachtete Gestalt der Vernunft, als ihre Wahrheit, hinaus. Auf unserem Gebiete: Weder das Wunder kann das Zeugniß beglaubigen, da es selbst durch Zeugnisse zu uns gekommen ist, („das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind") noch die Analogie des Glaubens läßt die

Digitized by Google

Zeugnisse als wahr erkennen, denn auch sie beruht auf diesen.

Eine andere Art der Bestätigung haben wir in der vergangnen Vorlesung kennen lernen, es ist die durch Zeugniß. Aber wenn wir das Zeugniß durch das Zeugniß bestätigen, so begehn wir entweder ganz offen einen Cirkel, wie ihn die meisten Prolegomenen der orthodoxen Dogmatik ganz naiv begehen, oder wir verbergen den Cirkel im unendlichen Progreß, wie es die Einleitungen ins N. T. thun, wo sie die äußern Gründe für die Wahrheit der biblischen Zeugnisse anführen.

Jener Cirkel, sagten wir, werde in den meisten Dogmatiken, welche orthodox sind, in den Prolegomenen begangen. Es herrscht nämlich in den meisten noch die Sitte, oder vielmehr Unsitte, die Theopneustie in den Prolegomenen abzuhandeln, statt daß die passende Stelle für diesen Begriff die Lehre ist vom Worte Gottes und von der Kirche. Die Inspiration wird nun da meistens aus einem Bibelspruche abgeleitet, der, wenn er gleich zunächst vom V. T. handelt, ganz richtig hier angeführt wird. Ist man aber nun dazu gekommen, daß die heil. Schrift inspirirt sey, so schließt man weiter, also sey sie in allen ihren Theilen, (d. h. auch dieser eine Spruch sey) wahr. Es liegt auf der Hand, wie das, was eben bewiesen werden soll, erbeten wird, dieses einen Spruches Wahrhaftigkeit; ist diese erst zugegeben, dann wird die Wahrheit aller übrigen und auch dieses Spruches daraus gefolgert!! — In den Einleitungen in die heil. Schrift sucht man nun allerdings diesen Cirkel zu vermeiden und für die Wahrheit der heil. Schrift andere Zeugnisse als ihre eignen anzuführen, also etwa die der Profanscribenten. Aber weil dieses Bestreben, Zeugniß durch Zeug-

niß zu stützen, an einem innern Cirkel leidet, eben deswegen kann auch dieses Unternehmen niemals zu einem eigentlichen Schluß kommen, den wenn man nun auch (auf minder gezwungene Weise sogar als es gewöhnlich zu geschehn pflegt) die heil. Schrift mit Josephus in Einklang gebracht hat, und dieser mit irgend einem Andern übereinstimmt, wo endet diese Reihe am Ende? Endlich muß man doch damit anfangen, Einem unter ihnen allen Glauben beizumessen, ohne daß Zeugnisse dazu zwingen, oder man sieht, daß wenn das Zeugniß A vom Zeugniß L gestützt wird, endlich das begründende Z wieder sich auf A gründet. Es liegt dies in der Natur der Sache, da das eigentliche Bedürfniß ist, nicht daß dieses oder jenes Zeugniß, sondern daß das Zeugniß überhaupt eine tiefere Begründung erhalte.

Wenn nun so weder der Versuch, noch das Zeugniß Beglaubigung des Zeugnisses seyn kann, dieses aber doch einer Bestätigung bedarf, so bleibt nur übrig, daß der Beweis für die Wahrheit des Zeugnisses in ihm selbst, in seiner Beschaffenheit aufgesucht und aus dieser gezeigt werde, es müsse ihm getraut werden. Dies geschieht, indem man die sogenannten innern Gründe für die Wahrheit des Zeugnisses aufsucht.

Wenn aber dieses Beweisen aus innern Gründen nicht (wie es häufig der Fall ist) ganz derselbe Cirkel seyn soll, so hat sich die Vernunft darin über alle die Gestalten, die wir bisher betrachteten, wo sie von dem empirisch Gegebnen ausging und daran einen Halt hatte, erhoben dazu, nach eignen Gesetzen ihr Object zu beurtheilen, so aber ist sie der Gegenstand des zweiten Abschnittes unsrer Betrachtung.

Je mehr das Unhaltbare in die Augen springt was

jenen Beweisen aus äußeren Gründen zu Grunde liegt, um so mehr mußte das Bedürfniß entstehn, Beweise andrer Art zu finden, in welchen jener Uebelstand vermieden würde. Diesem Bedürfniß entsprechen, oder suchen zu entsprechen die „innern Gründe" für die Wahrheit und Glaubwürdigkeit der evangelischen Zeugnisse, die neben den äußern als ihre Ergänzung pflegen angeführt zu werden. Auch in diesem Anführen der innern Gründe ist es gewöhnlich, mit der Glaubwürdigkeit der Verfasser anzufangen, um aber nicht in den oben gerügten Cirkel zu verfallen, sucht man sie zu beweisen, ohne zur Inspiration seine Zuflucht zu nehmen. Der Beweis wird dann in der bekannten Weise geführt: Die Verfasser konnten die Wahrheit sagen, denn sie waren Augenzeugen; sie wollten sie sagen, denn sie waren schlichte einfache Leute; sie konnten nicht betrügen ohne sofort überführt zu werden, also haben sie nicht betrogen, sondern die Wahrheit gelehrt. Fragt man nun aber, woher man weiß, daß sie Augenzeugen, und wer uns das so gewiß macht, daß sie schlichte einfache Männer waren? nur das Buch, das sie selbst verfaßten, deren Glaubwürdigkeit dargethan werden soll. In der neuern Zeit hat man noch einen andern Weg eingeschlagen, den ich erwähnen muß, um Ihnen zu zeigen, wie wenig Gewicht die innern Gründe haben, wenn man nicht das gehörige Bewußtseyn hat darüber, daß sie eigentlich aus dem Bedürfniß der Vernunft nach einem höhern als bloß empirischen Wissen hervorgehn: Während man früher ängstlich bemüht war, auch den kleinsten Widerspruch zwischen den Berichten der einzelnen Evangelisten oft durch die künstlichsten Erklärungen zu entfernen, ist in neuern Zeiten dies Bemühn von vielen bedeutenden Theologen hintangesetzt worden, und man hat gesagt, diese kleinen Widersprüche zeigten deutlicher als Alles die Wahrhaftigkeit der evangelischen Berichterstatter, denn hätten sie betrügen wollen, so hätten sie gewiß Alles ganz gleichstimmend erzählt. Das klingt

Digitized by Google

sehr schön, der Einwand liegt aber sehr nahe, daß, da diese Widersprüche die Sache noch wahrscheinlicher machen, die betrügerischen Berichterstatter gerade deswegen sich widersprechen, und das Beispiel eben jener bedeutenden Theologen zeige die Richtigkeit ihrer Taktik u. s. w. Sie sehn, auf diesem Felde kann Alles als Grund für und wider angeführt werden. Je mehr man aber den innern Gründen nachgeht, um so mehr wird man gewahren, daß sie auf einen Cirkel hinauslaufen, vor dem man sich nur retten kann, indem man sich deß bewußt wird, was man, als man innere Gründe verlangte, eigentlich wollte, und was man, indem man sie anführte, eigentlich gethan hat. Um dies sich zum Bewußtseyn zu bringen, muß erst der Umweg, der zu gar nichts führt, von der Glaubwürdigkeit der Verfasser anzufangen, unterlassen werden, wie er denn in der That aus dem Spiele gelassen wurde, als man, ehe ihre Glaubwürdigkeit erwiesen war, dem von ihnen verfaßten Buche Glauben beimaß, welches von ihrer Autopsie, Einfachheit u. s. w. Nachricht gibt. Man hat also da ein anderes Kriterium der Wahrheit gelten lassen, als das von der Glaubwürdigkeit der Zeugen hergenommne, man ist damit also darüber hinausgegangen, daß das als wahr gilt, was bezeugt und weil es bezeugt worden ist, d. h. man hat sich über das historische Wissen erhoben. Statt dessen sieht man itzt auf der Stufe, wo der Vernunft das für wahr gilt, was eine bestimmte innere Beschaffenheit hat, wo sie also auf die Frage, was die Wahrheit ist, sich weder befriedigen kann mit dem, was die eigne Erfahrung, noch mit dem, was das beobachtende Verfahren, noch endlich mit dem, was die Zeugnisse ergeben, wo sie über die innere Beschaffenheit dessen, was Anspruch auf Wahrheit macht, zum Voraus bestimmt. In diesem Verfahren betrachten wir sie im

Digitized by Google

Zweiten Abschnitt.

Einundzwanzigste Vorlesung.

Alle die bisher betrachteten Gestalten des Wissens, die wir itzt, da wir sie kennen, mit dem gemeinschaftlichen Namen des empirischen Wissens bezeichnen, sind eben, weil es verschiedne Entwicklungsstufen der Vernunft, des Wissens waren, nicht passive Zustände gewesen, sondern die Vernunft verhielt sich, ihrem Begriff gemäß, thätig, sie macht Erfahrungen, stellt Versuche an, hält mit dem Zeugniß zusammen.

Aber die Thätigkeit der Vernunft war doch auf allen diesen Stufen beschränkt, weil sie bedingt war durch ein Object. Dieses Bedingtseyn zeigt sich nämlich darin, daß die Vernunft, indem sie mit der Gewißheit, sich in den Objecten zu finden, an sie herantritt, darin eben voraussetzt, die Objecte enthielten Vernunft. So nimmt sie als Erfahrung aus den Objecten das Wesentliche heraus, weil es darin ist, so veranstaltet sie als Beobachtung, daß das Einzelne zurücktrete, damit das Allgemeine, was sie in den einzelnen Fällen voraussetzt, erscheine, so sucht sie endlich aus den gegebnen Objecten das heraus, was von Andern als wahr bezeugt worden ist. Daß also das Object Wahrheit enthalte, war kein Zweifel.

Itzt aber, wo die Vernunft sich über das Object gestellt hat, wird dies in Frage gestellt, die Voraussetzung, unter der allein Erfahren, Beobachten, histo-

Digitized by Google

risches Wissen möglich war, hat ihre Geltung verloren, und es tritt das Bedürfniß ein, zu beweisen, daß überhaupt das Object Wahrheit enthalte.

Dieser Beweis kann natürlich weder durch Erfahrung, noch durch Zeugniß gegeben werden, da alle diese nur möglich sind, wenn man jene Voraussetzung, die Objecte enthielten Wahres, macht. Itzt soll aber der Beweis geliefert werden, auch wenn man diese Voraussetzung nicht macht. Während also dort nur die, welche selbst beobachteten u. s. w., d. h. welche jene Voraussetzung machten, und mit ihrem Wissen in dem guten Vertraun auf die Wahrheit in den Objecten standen, während dessen soll itzt die Wahrheit der Objecte sich auch dem beweisen, der dies Vertrauen nicht hat. Das heißt, sie soll so beschaffen seyn, daß Jedem, der auch nicht selbst experimentirt, die Wahrheit erhelle.

Mit dieser Foderung bestimmt die Vernunft von sich aus Gesetze, nach denen sich zu richten habe, was wahr seyn will. Während darum bisher ihr Verhalten ein Wissen a posteriori war, indem sie von den Gegenständen ausgehend zur Wahrheit kam, während dessen bestimmt sie itzt a priori, was das Wesen der Wahrheit sey, und nach diesen Bestimmungen, gleichsam ihrem Codex, wird das Object beurtheilt; nur wenn es ihm entspricht, nur dann enthält es Wahrheit.

Die Daten zu dem Kriterium der Wahrheit kann die Vernunft nicht den Objecten entnehmen, denn da sie itzt denselben als Herrin gegenüber steht, die sogar es in Abrede stellt, ob dieselben überhaupt Wahrheit

enthalten, sind sie, Kriterien der Wahrheit abzugeben, unfähig. Es bleibt also nur übrig, daß die Vernunft die Kriterien der Wahrheit lediglich aus sich selbst, aus ihrer eigenen Natur schöpfe. Die Bestimmungen, welche in der Vernunft selbst und ihrem Begriff liegen, sind also das Einzige, was sie (kritisch geworden) ihrer Kritik zu Grunde legen kann.

Die Bestimmungen aber, die im Begriff der Vernunft lagen, waren (Vorl. 16) Allgemeinheit und Objectivität, es wird also, da die Vernunft von sich aus die Kriterien der Wahrheit zu bestimmen hat, sie aber in der Reflexion auf sich diese beiden Bestimmungen als die ihrigen findet, sie nur dasjenige als wahr gelten lassen, was diesen Charakter der Allgemeinheit und Objectivität hat.

Machen wir die Anwendung auf dasjenige Gebiet, mit dem wir es zu thun haben, so wird also die Vernunft sich nicht damit beruhigen können, daß irgend ein religiöser Inhalt durch die innere Erfahrung sich als wahr zeigt, noch damit, daß es mit der Analogie des Glaubens zusammenstimmt, noch endlich damit, daß es den Aposteln oder der Kirche für wahr gegolten hat, sondern sie wird a priori bestimmen müssen, nur das sey wahr, was den Charakter der Allgemeinheit und Objectivität habe.

Anlangend den erstern, wird also die Vernunft bestimmen, daß nur diejenigen Religionslehren für wahr zu halten seyen, welche nicht etwa auf Einzelne (Krei-

Digitized by Google

se, Gemeinden, Völker) beschränkt seyen, sondern was Allen als Inhalt der Religionslehre gelte.

Anlangend den Charakter der Objectivität, wird sie bestimmen, daß nur das wahr seyn könne, was in dem übrigen Complex der Objecte sich wiederfindet, es wird also den Charakter des Abnormen, gegen die Ordnung aller übrigen Dinge Anstoßenden, nicht haben dürfen.

Die Vernunft, wie sie nur für wahr gelten läßt, was die religiöse Lehre Aller ist, und was den Charakter des Abnormen nicht hat, gibt das System der natürlichen Theologie oder den Naturalismus.

Suchen wir hier zuerst den erwählten Namen zu rechtfertigen, so pflegt man unter natürlicher Theologie den wissenschaftlich geordneten Complex derjenigen Lehre zu verstehn, welchen die natürliche Religion enthält. Genau genommen sind beide Bezeichnungen, natürliche Religion sowol, als auch natürliche Theologie barbarisch, denn da man sonst unter dem Natürlichen (natürlichen Qualitäten z. B. oder Functionen) des Menschen dasjenige zu verstehen pflegt, was ihm als Naturwesen zukommt, und man eben deswegen, weil sie ihm mit den übrigen Naturwesen gemeinsam sind, den Ernährungs- und andere Processe als natürliche bezeichnet, so würde dem analog unter natürlicher Religion und natürlicher Theologie die Religion und Theologie zu verstehn seyn, welche der Mensch als bloßes, dem Thiere verwandtes, Naturwesen hat. Das Widersprechende hierin aber springt in die Augen, denn da Religion und was damit zusammenhängt, eben das, den Menschen vom Thier Unterscheidende, oder ihn über das nur Naturwesen-Seyn Erhebende ist, so würde also hier von Etwas die Rede seyn, welches den Menschen über die Natürlichkeit

Digitized by Google

erhebt, dieses Etwas aber solle zuerst zu fassen seyn als das selbst Natürliche, oder über die Natürlichkeit nicht Erhobene. Natürliche Religion ist also eine eben solche Absurdität wie natürliches Uebernatürliches. Blicken wir nun aber genauer darauf hin, was denn der Sprachgebrauch (denn ihm gehören allerdings jene Ausdrücke an) unter ihnen versteht, so wird uns die Meinung desselben deutlich werden, wenn wir zusehn, wie denn die natürliche Religion definirt und wie gegen Anderes abgegrenzt zu werden pflegt. Da wird denn gewöhnlich gesagt, daß unter der natürlichen Religion zu verstehen sey die Religion, wie sie aus der Menschennatur hervorgehe, ohne daß sie dazu einer besondern Offenbarung bedürfe, so daß der natürlichen Religion die positive, als die, für eine Gesammtheit in bestimmter Form gegebene, entgegengesetzt wird. Sehen wir nun genauer zu, was in dieser Entgegensetzung ausgesprochen ist, so liegt darin nichts Anderes, als was wir eben als die eine Bestimmung dieser Gestalt des religiösen Wissens erkannt haben. Diejenige Religion nämlich, welche auf einer thatsächlichen Offenbarung beruht, ist beschränkt auf den Kreis derer, welchen diese Offenbarung geworden ist, und schließt Alle aus, die ihrer nicht theilhaft wurden; dagegen diejenige, welche ein Erzeugniß ist der, Allen gemeinsamen, Menschennatur, über eine solche Schranke hinaus und Eigenthum Aller ist, welche an der menschlichen Natur Theil haben. Die sogenannte natürliche Religion wäre also in der That nur die gemeinsame Religion Aller, und der einzige vernünftige Sinn, den man mit dem barbarischen Namen natürliche Theologie verbinden kann, wird also seyn, daß sie das Wissen ist von denjenigen religiösen Wahrheiten, die allen Menschen als solche gelten. Wird dann aber weiter gefragt, ob auch die zweite Bestimmung, die wir als diesem Standpunkt des Wissens eigenthümlich erkannten, in der natürlichen Theologie zu ihrem Rechte kommt, so war diese, daß hier nur dasjenige als wahr

Digitized by Google

gelte, was mit der ganzen übrigen Objectivität übereinstimme, und nicht den Charakter des Abnormen, Außergewöhnlichen habe. Daß die natürliche Theologie dies vom Ursprung der religiösen Wahrheiten behauptet, ist bereits gesagt, denn da dieser nicht in einer besondern Thatsache liegen, sondern nur in der allgemeinen Menschennatur begründet seyn soll, so ist es nur ein anderer Ausdruck für diese Foderung, wenn gesagt wird, die Wahrheiten der natürlichen Religion seyen nicht durch eine übernatürliche oder wunderbare Offenbarung an den Menschen gekommen. (Das Wunderbare aber ist nichts Anderes, als das von den Gesetzen der Objectivität Abweichende und mit ihnen Streitende.) Aber auch hinsichtlich des Inhalts lehrt uns die Erfahrung, daß innerhalb der natürlichen Theologie nur „Natürliches" zugelassen wird als wahr. Dieses Wort ist nun nicht prägnant zu nehmen, denn Geistiges schließt die natürliche Theologie nicht aus, der Geist aber ist wesentlich übernatürlich, sondern unter dem Natürlichen, welches die natürliche Theologie allein enthält, wird nichts Andres verstanden als das, was übereinstimmt mit dem, wofür die sonst uns bekannte (natürliche wie geistige) Objectivität uns Analogien darbietet, unter dem Uebernatürlichen, Widernatürlichen, Wunderbaren alles das, wofür diese Analogien fehlen, oder was mit allem Uebrigen in Widerspruch steht. Wir sehen also, daß die natürliche Theologie auch in ihrer Sprödigkeit gegen das mit der sonstigen Objectivität Streitende, dem entspricht, was wir als ihren Begriff aufgestellt haben. Wird dieser Standpunkt in aller Reinheit aufgestellt als der allein geltende, so daß außer der natürlichen Theologie keine andere Theologie, (weil außer der natürlichen Religion keine andere) als Wahrheit enthaltend, statuirt wird, so gibt das diejenige Gestalt, die man Naturalismus nennt. Es wird deshalb ganz richtig von ihm die Definition gegeben (er wohl auch so vom Rationalismus unterschieden) daß er diejenige theologische Ansicht

Digitized by Google

sey, welche sich nicht damit begnüge, die Wirklichkeit einer thatsächlichen, übernatürlichen Offenbarung zu ignoriren oder zu bezweifeln, sondern sogar die Möglichkeit derselben in Abrede stelle, worin ausdrücklich liegt, daß nur der Inhalt der natürlichen Religion Wahrheit enthalten könne. Tritt diese Ansicht nicht mit der Prätension auf, die einzig wahre zu seyn, sondern giebt, sey es nun nur die Möglichkeit oder auch die Wirklichkeit eines andern Inhalts der religiösen Ueberzeugung, zu, der, wenn er gleich nicht der natürlichen Religion angehöre, doch wahr seyn könne oder sey, so braucht man den Ausdruck Naturalismus nicht, sondern bleibt bei dem der natürlichen Theologie stehn.

Wird nun zweitens zugesehn, ob dieser Standpunkt in der Wirklichkeit, und in welchen Erscheinungen er wieder zu erkennen sey, so haben wir zuerst die consequenteste Gestalt dieser Ansicht oder denjenigen Standpunkt aufzusuchen, den wir als Naturalismus bezeichnet haben. Anklänge dazu finden wir schon in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts bei den englischen Freethinkers, unter denen Toland, Bolingbroke, Morgan, Chubb hier genannt werden können. Bei weitem kühner, aber auch frecher trat diese Ansicht hervor in Frankreich, wo sich allmälig die Ansicht geltend machte, welche als äußerstes Extrem einer realistischen Richtung überhaupt nichts mehr wollte gelten lassen, als die Natur und ihre Gesetze. Helvetius, die Encyclopädisten, der Verfasser des système de la nature traten gegen Alles auf, was über das Natürliche hinausging; in Deutschland ist als im verwandten Sinne lehrend Edelmann zu nennen. Dagegen in der milderen, freilich auch inconsequenteren Gestalt, wo der Name Naturalismus unpassend wäre, trat diese Ansicht und tritt sie noch itzt, häufig hervor, so nämlich, daß die natürliche Theologie nicht etwa im Gegensatz gegen die Theologie, welche auf einer positiven Grundlage steht, sich geltend zu machen sucht, sondern so, daß

Digitized by Google

sie eine Begründung oder Ergänzung zu derselben abgeben will. In den ältern Dogmatiken pflegte man dies Verhältniß so zu fassen, daß man zeigte, die geoffenbarte Lehre enthalte Sätze zweierlei Art, einmal solche, die sie gemein habe mit der natürlichen Religion, diese wurden articuli fidei mixti genannt. Von ihnen waren die articuli puri unterschieden, d. h. diejenigen Glaubenssätze, welche der christlichen Religion eigenthümlich, und weder in der natürlichen, noch irgend einer andern historischen Religion vorkämen. So sollte das Daseyn Gottes ein articulus mixtus, die Trinität ein articulus purus seyn. In neuerer Zeit hat man diese Ausdrücke bei Seite gelegt, oft ohne daß etwas damit gewonnen wurde und nur zum Schaden der Präcision; etwas Anderes, was jene Darstellung auch bedenklich machen mußte, werden wir sogleich berühren, man sieht aber hier deutlich, daß sie davon ausgegangen ist, daß die natürliche Religion nicht im Widerstreit stehe zur geoffenbarten, sondern sich von ihr nur so unterscheide, daß sie weniger, und etwa nur die allgemeineren Sätze enthielte, als die positive. Wir nannten diese Ansicht bedenklich, das Mißliche in ihr ist dieses: Genau genommen kommt jene Darstellung darauf hinaus, daß es innerhalb der christlichen Religion auch Nicht-Christliches gebe. War nun gleich das Gefühl, daß wirklich dies daraus folgen möchte, bei Vielen so mächtig, daß sie es immer aussprachen, die articuli puri seyen die bei weitem Wichtigern, (Andere mehr dem Naturalismus Zuneigende behaupteten das Gegentheil), so brachten sie sichs doch nicht zum Bewußtseyn, daß, wenn wirklich die christliche Lehre Artikel enthielte, die nicht eigenthümlich christlich seyen, dann überhaupt die Lehre kein in sich geschloßnes Ganze, sondern nur ein Aggregat disparater Bestandtheile seyn könne. Das ist aber der Inhalt weder der christlichen, noch irgend einer andern Religion, und eben deswegen gibt es keinen einzigen Glaubenssatz innerhalb der christlichen Lehre, der ihr nicht eigenthümlich

Digitized by Google

wäre, und der derselbe wäre mit einem Glaubenssatz aus irgend einer andern, geschweige denn aus allen andern Religionen. (Es ist dies eben so wenig der Fall, als etwa irgend ein Organ bei dem erwachsenen Menschen ganz so, wie beim Fötus seyn kann; wo dies ist, ist es eine Hemmungsbildung, eine Krankheit). Lassen Sie mich bei dem oben als articulus mixtus angeführten Satz bleiben, daß ein Gott sey. Zu geschweigen dessen, daß viele Religionen eine Vielheit von Göttern annehmen, zugegeben (was nicht unbedingt zugegeben werden kann), auch die polytheistischen Religionen nähmen eine solche Einheit an, so ist der Begriff Gottes in allen Religionen verschieden, und wenn also in unserm Begriff von Gott liegt, daß er ein Geist, oder die Liebe ꝛc. sey, so müssen wir genau genommen von allen Religionen, die Gott nicht so fassen, sagen, daß sie vom Daseyn Gottes nichts wissen. Es ist also unrichtig, wenn man sagt, alle Religionen lehren, daß Gott existire, denn nehmen wir Gott im eigentlichen Sinne, so ist von dem Fetischdiener zu sagen: er verehre Gott, — ebenso falsch, als von dem Fötus zu sagen: sein Gaumen sey nicht gespalten, oder die beiden Herzkammern seyen gegen einander verschlossen, — nehmen wir aber Gott in solchem Sinne wie der Fetischdiener, so ist, zu behaupten: das Christenthum lehre dasselbe, — eben so falsch, als wollten wir behaupten, der erwachsene Mensch athme nicht durch Lungen. — Der Naturalismus hat also vor dieser Art, die natürliche Theologie mit der positiven zu verbinden, nicht nur den Vorzug der Consequenz, sondern diese Versöhnungsversuche, so gut gemeint sie sind, verwischen an der christlichen Lehre ihre Eigenthümlichkeit und ihre Ganzheit.

Wir haben öfter verschiedene Gestalten des religiösen Bewußtseyns mit einander verglichen, wenn sie Aehnlichkeit mit einander zu haben schienen, um durch ihre Differenz ihr Wesen genauer zu fixiren. Hier tritt diese Nothwendigkeit wieder

Digitized by Google

hervor, darin freilich etwas modificirt, daß die zu vergleichenden Gestalten auf den ersten Anblick ganz verschieden zu seyn scheinen, (während sonst, wo wir eine solche Vergleichung anstellten, das Entgegengesetzte der Fall war) aber dagegen scheint wieder, wenn wir genauer zusehn, das Verhalten der Vernunft in einer wie der andern zu seyn. So sehr sich nämlich dasjenige Verhalten, wo die Analogie des Glaubens über die Wahrheit einer Lehre entscheidet, von dem Thun des Naturalismus unterscheidet, so scheint doch das Thun der Vernunft, welches wir Beobachten nannten (und damit stellten wir jenes theologische Verfahren zusammen), ganz dasselbe zu seyn, wie das Verhalten derselben, welches wir izt betrachteten, und womit wir den Naturalismus zusammenstellten. Nämlich in der Beobachtung trug die Vernunft ein Allgemeines (die Theorie) zu den einzelnen Factis, und behauptete, nur das sey wahr, was mit diesem Allgemeinen übereinstimme. Hier tritt die Vernunft mit der Behauptung auf, nur das Natürliche sey wahr, und Alles, was nicht natürlich sey, unwahr. Dies aber heißt doch auch nichts Anderes, als daß alles Einzelne übereinstimmen muß mit dieser Totalität von Gesetzen, die wir mit dem Worte Natur bezeichnen. Ist aber beides im Grunde dasselbe, so scheint es willkührlich zu seyn, daß wir die Analogie des Glaubens dort, und den theologischen Naturalismus hier, und nicht Beide zusammen betrachteten. Sehen wir aber genauer zu, so wird der Unterschied zwischen dem beobachtenden Wissen, das die Uebereinstimmung mit der Theorie verlangt, und dem Wissen, welches bestimmt, Alles müsse natürlich seyn, leicht deutlich zu machen seyn. Jenes nämlich geht aus von der Voraussetzung der Zusammengehörigkeit der Erscheinungen einer gewissen Sphäre, und will eben deswegen nur innerhalb dieses Kreises Uebereinstimmung finden. So soll es keine Licht-Erscheinung geben, welche nicht in Uebereinstimmung stehe mit dem Gesetze der Bewegung der Lichtwellen. Daß diese

Digitized by Google

Erscheinungen einem ganz andern Gesetze folgen, als etwa die sogenannten Ideenassociationen, tangirt den Anhänger der Undulationstheorie nicht. Dagegen itzt verlangt die Vernunft, daß überhaupt Alles in Uebereinstimmung stehe, sie hält sich daher nicht innerhalb eines bestimmten Kreises, sondern diesen selbst, wie jeden andern Kreis, unterwirft sie ihrer Beurtheilung. Deswegen hat sie auch nicht nöthig, aus vielen Erfahrungen sich erst die Theorie zu bilden, sondern von sich aus bestimmt sie: wahr ist nur, was allgemein Statt findet. Ganz dieser selbe Unterschied zeigt sich denn auch in den beiden theologischen Ansichten, die wir hier zu vergleichen haben. Indem die Analogie des Glaubens festgehalten wird, macht man die Foderung, daß alle einzelnen Lehren in Uebereinstimmung stehen mit dem Complex von Wahrheiten dieses einen Kreises (der christlichen Lehre); wenn man aber verlangt, die Religionslehre solle nur enthalten Natürliches, so will man diesen Kreis nicht gelten lassen, sondern die Summe des Glaubens selber soll erst dann für wahr gelten, wenn sie übereinstimmt mit dem, was in allen andern Kreisen der Objectivität sich zeigt. Es hat also hier die Vernunft nicht erst die Summe des Glaubens sich anzueignen und dann nach ihr die einzelnen Lehren zu beurtheilen, sondern ganz von sich aus gibt sie auch für die Glaubenssumme a priori Gesetze, durch deren Befolgung allein auch sie den Charakter der Wahrheit habe.

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Im Naturalismus hat die Vernunft allerdings ihre Macht gezeigt, indem sie von sich aus, a priori, Gesetze aufstellte als die Bedingungen, unter welchen allein der Inhalt der Religionslehre wahr seyn könne. Noch mehr, ihrem Wesen gemäß hat sie das Princip

der Allgemeinheit geltend gemacht und bestimmt, daß nur das wahr seyn könne, was mit dem allgemein Geltenden und Gewohnten nicht streite.

Die Allgemeinheit aber, welche hier geltend gemacht wurde, ist Allheit, d. h. also Reflexionsallgemeinheit. Das Wesen der Reflexionsallgemeinheit aber bestand (s. Vorl. 15) darin, daß in ihr die Einzelnen das Substanzielle sind, und in der That läßt sich zeigen, daß die natürliche Theologie wirklich dem Einzelnen diese Macht einräumt.

Es war nämlich im Naturalismus gesagt, wahr sey, was in allen Religionen als wahr gelte und was mit allen Dingen übereinstimme. Also um zu wissen, was wahr ist, müssen alle einzelnen Religionen befragt, und müssen alle einzelnen Dinge beobachtet und damit der Inhalt verglichen werden. Also ist gerade das Einzelne hier das Kriterium der Wahrheit.

Die Vernunft hat also im Naturalismus allerdings sich richtend, (kritisch), verhalten und als solche von sich aus ein Gesetz gegeben, aber dieses Gesetz involvirt die Abhängigkeit von den einzelnen Objecten, und das a priori gegebene Gesetz besagt, das Object solle mit a posteriori Gefundenem verglichen und darnach beurtheilt werden. Das Gesetz ist also zwar von der Vernunft gegeben, aber nicht lediglich aus ihr stammend.

Darauf aber kam es hier an, daß nicht die Einzelnen, sondern die Vernunft herrsche, und sich als herrschend wisse, also daß sie ihre Macht gegen die Ein-

Digitized by Google

zelnen zeige und gegen die Einzelnen ihre Bestimmungen geltend mache. Sie wird also zum Gesetz und zum Kriterium der Wahrheit machen müssen ihre eignen Bestimmungen, wie sie dem Einzelnen entgegenstehn.

War nun die Bestimmung der Vernunft Allgemeinheit, so wird hier die Allgemeinheit Kriterium der Wahrheit seyn müssen, aber nicht wie sie sich aufs Einzelne stützt und dadurch Bestand hat, sondern vielmehr dem Einzelnen entgegengesetzt ist. Das Allgemeine aber, wie es dem Einzelnen entgegengesetzt ist, und nur durch ein negatives Verhalten (Abstrahiren) gegen das Einzelne zu Stande kommt, ist das abstracte Allgemeine, oder das Abstracte schlechtweg. Das Abstracte wird also auf diesem Standpunkt das Wahre seyn.

Die Vernunft, sofern sie sich in Abstractionen bewegt und am Abstracten als an dem Wahren festhält, nennen wir Verstand; es werden also auf diesem Standpunkt die Bestimmungen des Verstandes gelten, und es wird nur wahr seyn, was ihnen entspricht, wogegen das, welchem der Charakter des Abstracten abgeht, das Einzelne (Concrete) keinen Werth hat.

Die Thätigkeit des Verstandes ist natürlich Denken; aber Denken nur als formelles, abstractes Denken, das auf das Concrete keine Rücksicht nimmt, sondern davon abstrahirt. Es werden also hier die Bestimmungen des abstracten Denkens gelten. Mit diesen hat es die formale Logik zu thun, und fixirt sie in den sogenannten logischen Denkgesetzen. Diese

Digitized by Google

sind nichts Andres als die Bestimmungen des abstracten Verstandes, fixirt als das allein Geltende.

Es wird also ganz gleich seyn, ob wir sagen: nur das Abstracte ist die Wahrheit, oder: nur das ist wahr, was mit den logischen Denkgesetzen übereinstimmt, oder: der Verstand entscheidet darüber, was wahr ist. Auf dem religiösen Gebiet gibt dieser Standpunkt die Theologie des gesunden Menschenverstandes.

Ehe wir diesen Standpunkt in der Wirklichkeit wieder zu erkennen suchen, wird es nöthig seyn, einige Erläuterungen zu obiger Deduction zu geben, um so mehr, als ich darin Ausdrücke gebraucht habe, die theils an und für sich, theils der Gesellschaft wegen, in welcher sie hier vorkamen, einer Rechtfertigung bedürfen möchten.

Wir haben bereits (Vorl. 15) darauf hingewiesen, daß das Wort „Allgemein" in mehrfachem Sinne gebraucht werde, und haben dort die Begriffsallgemeinheit von der Reflexionsallgemeinheit so unterschieden, daß jene als das Reale und Substanzielle erschien, wogegen das Einzelne nur die Bedeutung des Abhängigen hatte, dagegen in dieser gerade das Einzelne das Wirkliche ist, so daß das Allgemeine der Reflexion als ein Product dieser vielen Einzelnen erschien, so daß sie die Hauptsache waren. Als das entgegengesetzte Extrem zu dieser Art Allgemeinheit, eben so weit von der Begriffsallgemeinheit entfernt wie die Reflexionsallgemeinheit, nur nach der andern Seite hin, zeigt sich nun eine dritte Art von Allgemeinheit, mit der wir es hier zu thun haben. Diese besteht darin, daß sie nicht wie die Reflexionsallgemeinheit die Einzelnen zu ihrer substanziellen Basis hat, noch auch wie die Begriffsallgemeinheit die Einzelnen aus sich erzeugt, sondern nur zu Stande

Digitized by Google

kommt durch das Vernichten aller Einzelnen. Diese Allgemeinheit hat also mit der Reflexionsallgemeinheit das Gemeinsame, daß sie bloß ein Product unserer Betrachtung, also etwas Unwirkliches ist, aber sie wird nicht hervorgebracht, dadurch daß (wie etwa beim Summiren) man die Einzelnen als allein Geltendes zu Grunde legt, sondern vielmehr kommt sie zu Stande durch Tödtung alles Individuellen. In diesem Sinne ist dann Allgemeinheit nichts Andres, als einfache Beziehung auf sich selbst, mit Ausschluß aller Beziehung auf irgend ein Einzelnes, Bestimmtes. So sagt man z. B.: Ich sage dies im Allgemeinen, Niemand soll es auf sich beziehen ꝛc. Dieses Allgemeine nun nannten wir auch das Abstracte. Sehen wir auf die Etymologie, so ist das Abstracte — (die ältern deutschen Philosophen, Mendelsohn, Garve, Eberhard u. A. brauchen dafür den deutschen Ausdruck abgezogen, der sehr treffend ganz das sagt, was das Wort abstract) — das was entstanden ist, indem man (von allem Bestimmten) abstrahirte oder abzog, es ist also der Rest, der nach einem solchen Abziehn übrig bleibt, jedenfalls also ein Product. Diesem Abstracten stellt man nun entgegen das Concrete, dasjenige, in welchem viele verschiedene Bestimmungen gleichsam zusammengewachsen sind, und das eben darum als das Dichtere, Compactere gedacht wird. Sehen wir nun auf den Gebrauch dieser Worte, so werden wir finden, daß im gewöhnlichen Leben für diejenige Allgemeinheit, die wir eben charakterisirt haben, das Wort abstract gewöhnlich ist, dagegen das Einzelne, welches von dieser Allgemeinheit ausgeschlossen wird, als das Concrete behauptet wird. Der oben angeführte Satz wird, ohne seine Bedeutung zu ändern, auch so ausgedrückt: Ich sage das nur in abstracto ꝛc. Man braucht es ferner promiscue, daß sich Einer in Allgemeinheiten oder in Abstractionen ergehe. Man nennt diese Abstractionen leere Allgemeinheiten, weil aller bestimmte Inhalt in ihnen fehlt; man sagt dann weiter, daß

Digitized by Google

sie fürs Leben, d. h. die concrete Wirklichkeit nicht passen. Man sagt mit Recht, eine einzelne Eigenschaft, Herrschsucht z. B., sey ein Abstractum, oder auch ein Allgemeinbegriff, dagegen der herrschsüchtige Mensch ein Concretum ist, in dem eine Vielheit von Bestimmungen sich findet. Schildert ein Dichter etwa einen Menschen, der nur herrschsüchtig ist, oder tritt auch in der Wirklichkeit ein Mensch auf, in dem sich nur eine einfache Bestimmung geltend macht, der etwa nur Jurist ist, so spricht man von abstracten Charakteren. Es gibt Sphären, wo diese Abstractionen ganz am Platz sind; eine solche Sphäre ist z. B. die Sphäre des Rechts. In dem Recht gilt nur der Buchstabe, d. h. die rein formellen Bestimmungen, vor dem Gesetz ist Jeder gleich, ja das Recht sieht in jeder Sache davon ab, ob Einer sonst ein sittlicher Mensch ist, oder nicht. Fiat justitia pereat mundus ist das höchste Extrem des Geltendmachens des Abstracten gegen die ganze concrete Wirklichkeit. In einer gewissen Sphäre ist jener Ausspruch richtig, würde man ihn wirklich geltend machen, so sieht man ein, daß es zu Absurditäten führt, die Welt, um deretwillen doch die Gerechtigkeit da ist, zu Grunde gehen zu lassen. Haben wir als Beispiel der Reflexionsallgemeinheit eine Summe, ein Schock u. dgl., als Beispiel der Begriffsallgemeinheit ein Volk, einen Staat angeführt, so können wir hier auf Beispiele hinweisen von abstract Allgemeinen, und zwar lassen Sie mich solche Abstractionen anführen, welche man häufig geltend gemacht hat gegen die concrete Wirklichkeit. Solche Abstractionen sind z. B. die allgemeinen Menschenrechte, von denen man häufig geschwärmt hat, es gibt gar kein Recht, was allen Menschen gleich zukäme, weil die verschiednen Verhältnisse die Rechte geben, und weil keiner ein bloßer Mensch ist, also ihm auch Nichts als bloßem Menschen zukommt. Eine ähnliche Abstraction lag der Foderung nach absoluter Gleichheit der Menschen zu Grunde, diese ist in der französischen Revolution sogar bis zu dem Extrem geltend ge-

Digitized by Google

macht worden, daß man sogar die Ungleichheit des Talentes nicht dulden wollte. Der sogenannte Kosmopolitismus beruht wesentlich auf solcher Abstraction, er will, man soll Weltbürger seyn *statt* Bürger eines bestimmten Staates, (man ist jenes im wahren Sinn nur wenn man dieses ist) ꝛc. Weil man nun sehr häufig, ja sogar meistens, wenn vom Allgemeinen gesprochen wird, nicht die Begriffsallgemeinheit meint, sondern die Reflexionsallgemeinheit oder die abstracte Allgemeinheit; deswegen ist es gekommen, daß man der Philosophie, die allerdings Wissenschaft des Allgemeinen ist, vorgeworfen hat, sie habe es nur mit leeren und dürren Abstractionen zu thun, welche in die Wirklichkeit nicht passe, weil „man mit ihr keinen Hund vom Ofen locken könne." Diesen letzten Vorwurf könnte sich die Philosophie noch gefallen lassen, weil hierzu ein Stock am besten paßt, ihr auch an dem Herablocken des Hundes wenig liegt, — sie muß aber den Vorwurf, daß sie es mit Abstractionen zu thun hat, deswegen ablehnen, weil ihr Gegenstand *das* Allgemeine ist, woraus das Concrete, Wirkliche, hervorgeht.

Wir haben ferner gesagt, die Vernunft, wie sie es mit dem Abstracten zu thun habe, sey *Verstand*. Wir haben hier nicht weiter einzugehen auf die gewöhnliche Weise der Psychologen, den Geist des Menschen in verschiedene Kräfte oder Vermögen zu zertheilen, noch auch einen andern Standpunkt, nach welchem diese verschiedenen Vermögen verschiedene Entwickelungsstufen des *einen* Geistes sind, geltend zu machen; es genüge hier nachzuweisen, daß in der That der gewöhnliche Sprachgebrauch unter Verstand diejenige Thätigkeit des Geistes versteht, welche wir als das Abstrahiren bezeichnet haben. In der Logik wird gewöhnlich gesagt, der Verstand sey das Vermögen Begriffe zu bilden; unter den Begriffen aber, von welchen die formale Logik handelt, ist nie etwas Anderes zu verstehen, als eine, durch Abstraction von allen

Digitized by Google

einzelnen Bestimmungen hervorgebrachte allgemeine Vorstellung, wie es denn ausdrücklich gesagt wird, man komme zum Begriff, indem man alles das Specifische, was den Einzelnen zukomme, weglasse. (Wenn man z. B. bei der blauen Farbe absieht davon, daß sie die Farbe des Himmels, des Veilchens ꝛc. ist, so kommt man zu der einfachen allgemeinen Vorstellung blau. Diese wird fälschlich ein Begriff genannt, der Begriff des Blau müßte sein Wesen ausdrücken. Wäre die Göthesche Farbenlehre richtig, so wäre der Begriff des Blau, daß es ein durch ein Helles getrübtes Dunkles sey. Hier ist das Wesen und die Entstehung zugleich gegeben; von dem Begriff gilt deshalb, was von der allgemeinen Vorstellung nicht gilt, der Ausspruch des Aristoteles: τὸ τί ἐστιν εἰδέναι ταυτό ἐστι καὶ διὰ τί ἐστι.) Ganz im Einklange mit dieser Bedeutung des Wortes Verstand, sprechen wir auch im gemeinen Leben von der vorwiegend verständigen Richtung eines Menschen, wenn er aus dem ganzen Reichthum des Lebens irgend Eines sich als Ziel vorgesetzt hat, und von allem Andern absehend dieses Eine verfolgt; man nennt einen solchen Charakter auch abstracten Charakter, wie wir oben sahen, und weist hierin auf die Verwandtschaft beider Ausdrücke hin. Wie nun das abstract Allgemeine nichts Andres ist, als das einfach sich auf sich selber Beziehende und jede Beziehung auf Anderes Ausschließende — (das Blau in jenem Beispiel ist nicht Blau des Himmels ꝛc. überhaupt kein bestimmtes Blau, sondern nur Blau) — so ist auch das Wesen des, sich in Abstractionen bewegenden, Verstandes die ruhige Uebereinstimmung mit sich selbst. Diese Identität mit sich selbst ist es, die mit dem Worte Consequenz bezeichnet wird, sie ist, als vom Verstande untrennbar, der stete Begleiter vorwiegender Verständigkeit. Sie besteht in nichts Anderem als darin, daß das aus dem Vielen Erwählte festgehalten, das heißt in der Abstraction beharrt wird. Diese Uebereinstimmung mit sich selbst spricht nun der

Digitized by Google

Verstand als das erste Gesetz aus für alles Denkbare, denn da sein Denken nur im Denken des Abstracten besteht, so ist es eigentlich eine Tautologie, wenn er, damit etwas denkbar sey, von ihm verlangt, es müsse abstract, d. h. mit sich selber identisch seyn. Das erste Denkgesetz (so sehr das hauptsächliche, daß von jeher das Bestreben gerade der vorwiegend Verständigen darauf ging, alle übrigen auf dieses Eine zurückzuführen) ist daher natürlich dieses, daß nur das denkbar und wahr sey, was mit sich selber übereinstimme. Dieses ist in dem bekannten Satz der Identität oder des Widerspruchs ausgesprochen: Alles ist mit sich identisch, oder negativ ausgedrückt: Etwas kann nicht sich widersprechen (zugleich seyn und nicht seyn). Dieses Gesetz ist rein formell, wie es dem formellen Denken des Verstandes gemäß ist, über den Inhalt des Gedachten sagt es Nichts aus. Alles Concrete wird weggelassen und nur die einfache Form der Allgemeinheit festgehalten. Weil der Satz des Widerspruchs die eigentliche Seele des Verstandes ist, deswegen ist die beliebteste Form des verständigen Denkens die Form des Dilemma. Entweder dies oder jenes muß Jedes seyn; denn wäre es etwa Beides, so hätte es ja verschiedne Bestimmungen in sich, also enthielte es einen Widerspruch. Wir werden also nach allen diesen Erläuterungen es für gleichbedeutende Ausdrücke können gelten lassen, wenn gesagt wird, auf diesem Standpunkt ist das Abstracte die Wahrheit, oder: hier gilt nur das Verständige, oder: nur was mit dem logischen Denkgesetz übereinstimmt, kann wahr seyn. Macht sich nun dieser Standpunkt auf dem religiösen Gebiete geltend, so werden wir die Gestalt des religiösen Wissens, die sich daraus ergiebt, ganz passend Verstandestheologie nennen können. Wir haben oben statt Verstand gesunder Menschenverstand gesagt, weil dies der Name ist, unter welchem der Verstand meistens als Autorität citirt zu werden pflegt. Sehen wir auf die Form, in welcher die Berufungen auf den

Digitized by Google

gesunden Menschenverstand auftreten, so ist eine der beliebtesten Wendungen, daß man sich auf mathematische Sätze beruft (so gewiß als zwei mal zwei vier ist ꝛc.), die mathematischen Sätze aber haben, wie schon Leibniz das sehr richtig bemerkt hat, eben den Satz der Identität zu ihrer Seele, so daß der gesunde Menschenverstand das ganz richtige Bewußtseyn hat darüber, daß er es nur mit formellen Erkenntnissen (wie die arithmetischen sind, bei denen es auf den Inhalt nicht ankommt) zu thun hat und mit identischen Sätzen. Es läßt sich deshalb zum Voraus sagen, daß die Verstandestheologie sich gegen Alles das am meisten wird erklären müssen, was in dem Inhalt der Glaubenslehre einen concreten Charakter hat, d. h. worin viele verschiedne Bestimmungen verbunden sind. Sie wird diese nothwendig trennen, und sich nach der Form des Dilemma für Eines oder das Andere erklären müssen, wodurch sie statt eines concreten Inhalts nur Abstractionen erhalten wird.

Dies finden wir denn auch bestätigt, wenn wir diesen Standpunkt in der Wirklichkeit aufsuchen. Hier tritt uns diese Gestalt der Theologie in derjenigen Zeit entgegen, die man allgemein als das Zeitalter der Aufklärung zu bezeichnen pflegt, in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Diese Zeit hatte das Charakteristische, daß sie Alles, was den Charakter der Lebendigkeit hatte, in seine Bestandtheile zerlegte und also, da alles Leben einen Widerspruch enthält und nur in ihm besteht, tödtete. So verwandelte sie den lebensvollen Organismus des Staats in ein Aggregat von Einzelnen, höchstens sollten sie noch als Räder einer großen Maschine gelten; so entstand das Bestreben, ein Recht aufzustellen, welches von allen den Verschiedenheiten der wirklich bestehenden Rechte absah, das sogenannte Naturrecht; so fing in der Moral jenes unbestimmte Gerede von der Tugend an, worin ein Abstractum an die Stelle gesetzt ward der concreten Bestimmungen,

Digitized by Google

die etwa die Staatsgesetze oder die religiösen Lehren geben, so machten sich jene Abstractionen von Weltbürgerthum geltend, auf die wir bereits hinwiesen ꝛc. Hand in Hand gingen mit diesen Abstractionen die Versuche, die Religion auf- oder besser abzuklären, indem man den concreten Inhalt entfernte, und dem rein verständigen Charakter gemäß bloß Abstractionen übrig ließ. Fälschlich wird Semler gewöhnlich als einer der ersten dieser Richtung angeführt, seine Bedeutung ist mehr, der exegetischen Richtung ihren Ursprung gegeben zu haben. Besonders viel hat zum Entstehen der Verstandestheologie der Einfluß bedeutender Männer aus der jüdischen Nation, z. B. Mendelsohns, beigetragen. (Im Charakter dieser Nation liegt abstracte Verständigkeit, daher der streng gesetzliche Charakter ihrer Religion, daher ein Charakterzug derselben Liebe nicht zu einem bestimmten Besitz, sondern zum Besitz in abstracto, dem Gelde. Lessing hat deswegen in seinem Nathan ganz richtig es gerade den Juden seyn lassen, welcher verlangt, man solle nicht Christ, nicht Jude, sondern Mensch in abstracto seyn.) Es sind hier anzuführen Teller, Basedow, C. T. D(amm) und A. Sehen wir nun auf die Gestalt, welche hier die Theologie gewann, so ging das Bemühen jener Männer darauf hin, Alles zu entfernen, was eine Vielheit verschiedner oder gar widersprechender Bestimmungen enthielt. Die entgegengesetzten Bestimmungen, welche z. B. in der Trinität liegen, wurden aus einander gehalten und man sagte nun in streng verständiger Weise: Gott ist entweder ein Einfaches, **oder** ein Vielfaches. Die Entscheidung fiel dann natürlich für jenes Erstere aus. Gott ward dann weiter gefaßt nicht als Person, sondern als Wesen (dieses Abstractum), von diesem Wesen ward gesagt, es enthalte keine Negation (damit auch keine Bestimmung), sondern es sey der Inbegriff aller Realitäten ꝛc. Die entgegengesetzten Bestimmungen, welche in der Person des Gottmenschen liegen, wurden durch ein ähnliches Dilemma entfernt

Digitized by Google

und Christus wurde als bloßer Mensch gefaßt u. s. f. Kurz, je mehr etwas concret war — (und also auch vernünftig, denn das Vernünftige ist das Concrete) — um so mehr ward es entfernt. Man hat dieses Wesen seicht, flach genannt, und nicht mit Unrecht, weil es in der That in dem Wesen der Abstraction liegt, Alles dadurch, daß man von allen individuellen Verschiedenheiten, Höhen und Tiefen absieht, gleich und eben zu machen.

Wie wir oben beim Naturalismus sahen, daß eine gemäßigte Gestalt desselben, als die positive Lehre ergänzend, aufgetreten sey, so haben aus der Verstandestheologie heraus sich ähnliche Versuche gezeigt, sie mit der positiven Theologie dadurch zu verschmelzen, daß man die Lehren der rationalen Theologie, etwa als den allgemeinen Theil, den positiven Lehren vorausschickte. Was wir über einen solchen Versuch von Seiten des Naturalismus gesagt haben, findet hier ganz seine Anwendung. Außerdem aber ist nur dies Eine noch zu bemerken, daß, wenn in unseren Tagen häufig untersucht wird, wie viel von der christlichen Lehre etwa die Vernunft ohne Offenbarung wissen könne, diese Versuche (abgesehn von ihrer Müßigkeit) sich eine unmögliche Aufgabe stellen. Weil nämlich kein Mensch zugleich zwei Wesen bildet, eines, das nur Vernunft, und eines, das nur Offenbarung von Gott erhalten hat, so kann eine solche Trennung gar nicht vorgenommen werden, eben so wenig, wie es irgend einem Menschen gelingen könnte, etwa von einander zu trennen, was er als Europäer, was er als Deutscher, was er als Familienglied für wahr hält. Es gibt keine einzige religiöse Wahrheit, welche die Vernunft des Christen itzt findet, die sie auch gefunden hätte, wenn er nicht im Christenthum aufgewachsen ꝛc. wäre. Dies wird denn auch durch die Erfahrung negativ wenigstens bestätigt, indem noch nie die rationale Theologie, die von verschiednen religiösen Standpunkten aus unternommen ward,

Digitized by Google

gleich ausgefallen ist, etwas, was Daub auf eine schlagende Weise dem Lessingschen Nathan entgegengesetzt hat.

Dreiundzwanzigste Vorlesung.

Das abstracte Denkgesetz also war Kriterium der Wahrheit; an ihm wurde das Object gemessen und mit ihm verglichen, um zu sehn, was wahr sey, d. h. mit ihm übereinstimme. Nun ist aber das Denkgesetz nichts Andres als das Wesen des Verstandes selbst, ausgesprochen mit der Gewißheit, daß es allein Gültigkeit habe. Also indem das Object mit dem Denkgesetz verglichen wird, wird es bloß mit dem Verstande selber verglichen, d. h. mit der sich in Abstractionen haltenden Vernunft. Indem also die Vernunft die Wahrheit des Objectes prüft, vergleicht sie das Object mit sich selber.

Die beiden Glieder, welche in dieser Vergleichung in ein Verhältniß gesetzt werden, sind das Object und die (abstracte) Vernunft. Also, da das Betrachtende und Vergleichende doch auch nur die Vernunft selber ist, ist sie selbst sich Object der Betrachtung geworden und zwar sie, wie sie sich zu einem Objecte verhält, d. h. mit andern Worten: die Vernunft reflectirt (vgl. p. 45) auf ihre Beziehung zum Object oder ihre Thätigkeit darauf. Diese Reflexion der Vernunft auf ihr Verhältniß zum Object ist das, was wir mit Kant transscendentale Betrachtung nennen. In der

That also, oder eigentlich ist das Vergleichen mit dem Denkgesetz transscendentale Betrachtung, oder jenes in diese *übergegangen* (vgl. p. 43).

Sehen wir nun zu, was die Vernunft in dieser Selbstbetrachtung findet, wobei wir, da die Vernunft als Object ihrer Betrachtung hier immer nur abstracte Vernunft, d. h. Verstand ist, sie eben auch nur Verstand nennen wollen.

Was der Verstand denkt und was ihm denkbar ist, ist nur das mit sich identische Abstracte; indem er sich also auf (concrete) Objecte bezieht, um sie zu denken, wird er sie in Abstractes verwandeln müssen, damit sie für ihn da sind. Wie wir nun diese Verwandlung ansehen mögen, sey es nun als Weglassen alles Einzelnen und als Abstraction davon, sey es so, daß der Verstand zu dem gegebenen Mannigfaltigen als der Materie der Erkenntniß, als Form derselben, seine eignen Begriffe (Kategorien) der Allgemeinheit, Einheit hinzuträgt, — jedenfalls wird mit den Objecten, indem der Verstand sie denkt, eine Veränderung vorgenommen.

Ohne die Objecte kann der Verstand nichts denken, denn sein Denken besteht ja nur im Abstrahiren vom Einzelnen der Objecte, oder im Hinzutragen seiner Begriffe (als der Form) zu den Objecten (als der Materie), aber eben so wenig denkt er die Objecte, so wie sie *sind*, denn durch sein Denken hat er sie ja verändert.

Da nun nur das, was der Verstand denkt und so wie er es denkt, für ihn ist oder ihm erscheint, so folgt dar-

Digitized by Google

aus, daß die Objecte für ihn anders sind, oder ihm anders erscheinen, als sie wirklich oder an sich (d. h. ohne jene Veränderung) sind. Also weiß der Verstand nur von jedem Dinge, wie es erscheint, es selbst, wie es an sich ist, ist für den Verstand nicht da, wird von ihm nicht erkannt (eben so wie wir, wenn wir einen weißen Gegenstand durch ein blaues Glas betrachten, ihn nur so sehen, wie er uns erscheint, d. h. blau, nicht aber, wie er an sich ist, d. h. weiß).

Was nun von jedem Objecte gilt, gilt natürlich auch von dem Objecte des religiösen Wissens, der Wahrheit. Da Alles in seinem Erkanntwerden verändert wird, so folgt von selbst daraus, daß die Wahrheit nicht unverändert, (also gar nicht) erkannt werden kann. Die religiöse Wahrheit ist ein Unerkanntes und Unerkennbares, ist die Lehre derjenigen Gestalt des Wissens, das wir als Theologie des Nichtwissens bezeichnen.

Auch hier sind zunächst einige Ausdrücke zu erläutern, deren ich mich in der Deduction bedient habe, ehe dazu übergegangen wird, diesen Standpunkt in der Wirklichkeit nachzuweisen. Der Ausdruck transscendentale Betrachtung, Transscendentalphilosophie ꝛc. ist seit Kant, der zuerst diesen Standpunkt geltend gemacht hat, in allgemeinen Gebrauch gekommen. Kant versteht unter einer transscendentalen Erkenntniß eine solche, „welche es nicht sowohl mit Gegenständen, als mit unserer Erkenntnißart von den Gegenständen" zu thun hat. Der Ausdruck ist passend, in sofern allerdings die Erkenntniß über sich hinausgehn muß, um über sich selber und ihr Verfahren zu reflectiren. Es muß aber dieser Ausdruck wenigstens bei dem Studium der kantischen Sachen wohl unterschieden

Digitized by Google

werden von einem anderen, der mit ihm von manchen Andren promiscue gebraucht wird. Unter dem Transscendentwerden der Vernunft versteht Kant immer einen Fehler im Denken, der darin besteht, daß es sich auf Gegenstände beziehen will, die außerhalb der Grenzen der Erkenntniß liegen. Während darum die kantische Philosophie eine Transscendentalphilosophie möglich machen will, will sie vor allem Transscendenten warnen. In der transscendentalen Betrachtung zeigt nun Kant auf eine sehr scharfsinnige Weise, daß keine Erkenntniß anders zu Stande komme, als dadurch, daß zu dem Gegebnen (dem Mannigfaltigen, der Erfahrung) der Verstand gewisse ihm eigenthümliche Begriffe, gleichsam als die Rahmen hinzubringe, in welche dieser gegebne Stoff gefaßt wird. Diese a priori hinzugetragnen Verstandesbegriffe nennt er nun Kategorien. Wenn wir z. B. von verschiednen Seiten her afficirt werden, weiße Farbe, süßen Geschmack, rauhe Oberfläche ꝛc. percipiren und nun von einem Dinge, etwa einem Stück Zucker sprechen, so ist uns von Außen nur die Mannigfaltigkeit der Empfindungen gegeben, der Begriff der Einheit kommt uns nicht gleich durch die Empfindung, sondern ist ein zu dem Mannigfaltigen hinzugetragener Begriff, eine Kategorie. Vermittelst der Kategorien wird also mit dem Object eine Veränderung vorgenommen, für den Verstand ist das Object nur, oder es erscheint ihm nur mit Kategorien versetzt, an sich aber, d. h. nicht auf den Verstand bezogen, oder hinter der Erscheinung ist es etwas Anderes; wie es ist, kann natürlich nicht erkannt werden, da Erkennen = in Kategorien fassen, also = Verändern. Ich habe den Mann schon genannt, der das nicht genug zu erkennende Verdienst gehabt hat, diesen Standpunkt geltend gemacht zu haben, es ist Immanuel Kant. Seine Kritik der reinen Vernunft (größtentheils eine Kritik der Verstandeserkenntniß) ist das Programm zu der Entwicklung, welche die Philosophie in den letzten funfzig Jahren erlebt hat.

Digitized by Google

Nichts vielleicht beweist den ungeheuern Einfluß, den Kant auf die Entwickelung aller wissenschaftlichen Bestrebungen gehabt hat, als daß wir, wenn wir itzt Kants Sachen lesen, zu einem Resultate kommen, das wenig von dem abweicht, womit wir hinzutraten. Eben durch seine Leistungen nämlich sind die Resultate seiner Forschungen so sehr in die allgemeine Bildung übergegangen, daß wir den Kantianismus gleichsam mit der Muttermilch einsaugen; alle die, jedem philosophisch Ungebildeten sogar geläufigen, Vorstellungen, daß wir etwa in den Naturwissenschaften nur die Erscheinungen kennen, dagegen das Wesen der Kräfte nicht ꝛc., hat Kant mit saurem Schweiß deutlich zu machen gesucht, und es vergingen Decennien, ehe man das verstand, was sich itzt Jedem von selbst versteht. Aber wir machen es itzt mit Kant so, wie mit der Erde, die uns erzeugte, und die wir mit Füßen treten. Wenn Ungebildete sich wunderten, wenn sie hörten, daß Kant ein dickes Buch geschrieben habe, um zu zeigen, daß wir die Dinge, wie sie nicht für den Verstand sind, nicht erkennen, könnte uns nicht befremden; wenn man aber in philosophischen Werken liest, daß man Kants Schriften nur mit Lächeln lesen könne, so ist Niemand zu belächeln als der Lächler.

Wenn wir nun itzt dazu übergehen, diejenigen anzuführen, welche auf dem religiösen Gebiet den Standpunkt des Nichtwissens geltend gemacht haben, so wird es Sie wahrscheinlich wundern, wenn ich Kant selbst, der doch eine Religionslehre geschrieben hat, nicht anführe. Der Grund ist dieser: Man kann in der kantischen Kritik ein doppeltes Resultat unterscheiden, ein negatives und ein positives. Das negative Resultat ist, daß die Wahrheit unerkennbar sey, d. h. der Standpunkt des Nichtwissens. Die kantische Religionslehre nun gibt uns, wie wir später sehen werden, das positive Resultat auch schon mit, das wir noch nicht deducirt haben, weil es wesentlich über dem Standpunkt des Nicht-Wissens steht.

Digitized by Google

Auf diesem Standpunkt und rein von ihm aus unternommen wird die Theologie eben auch nur ein negatives Resultat haben können, d. h. sie wird Kritik der Religion und der religiösen Ansichten seyn müssen. Dies ist sie denn auch wirklich nur gewesen bei denen, die eigentlich allein anzuführen sind als Repräsentanten der Versuche, den kritischen Standpunkt in dieser Sphäre geltend zu machen. Hier ist zu nennen Tieftrunk in seiner Kritik der Religion, besonders aber der Verfasser der „Kritik aller Offenbarung," eines Werks, das so sehr kantischen Geist athmet, daß alle Schüler und Verehrer desselben sich freuten, ihn wieder einmal in seiner gewohnten Stärke und Weise wieder zu finden, bis endlich Kant öffentlich erklärte, der Verfasser des von ihm ganz gebilligten Werkes sey ein junger Candidat, Herr — Fichte. Viel häufiger aber als dieser rein kantische Standpunkt ist einer, den wir nach H. Ritters Vorgange treffend als den Standpunkt der Halbkantianer bezeichnen können. Er besteht darin, daß an das negative Resultat der kantischen Philosophie als positive Ergänzung Lehren angeknüpft werden, welche nicht nur nicht aus dem kantischen Principe folgen, sondern sogar meistens, wie wir sehen werden, mit dem Geiste der kantischen Philosophie im Widerspruch stehen, und in dieser Verknüpfung ein deutlicher Beweis sind, wie oberflächlich von Seiten der Theologen die philosophischen Studien pflegen getrieben zu werden. Kant hatte am Ende der Kritik, wo er die Unerkennbarkeit der Wahrheit dargethan hatte, sich des Ausdrucks bedient, das Wissen müsse beschränkt und dem Glauben Platz gemacht werden. Dieser Satz ward nun von vielen Theologen utiliter acceptirt, welche so weiter schlossen: Da von der Wahrheit nichts gewußt, sie nur geglaubt werden könne, so bleibe itzt nichts übrig, als, da für das Wissen die Wahrheit nicht ist, sie zu glauben, und da sie nicht bewiesen werden kann, auf Treu und Glauben, etwa von einer Offenbarung, anzunehmen. Sie sahen nicht ein,

Digitized by Google

daß, da Kant überhaupt von jeder theoretischen Wahrheit gezeigt hatte, sie sey nicht für uns, der Mensch auch nicht durch den Glauben derselben theilhaft werden konnte; daß also, wenn Kant doch vom Glauben sprach, dies ihm durchaus etwas Anderes bedeuten mußte, als das Fürwahrhalten irgend einer Wahrheit. (Was die Bedeutung des Glaubens bei Kant ist, werden wir später sehn.) Schelling hat in den öfter angeführten Briefen unvergleichlich schön gezeigt, welche Versündigung es an dem kantischen System ist, an das Resultat desselben irgend eine dogmatische Lehre zu knüpfen; denn da überhaupt keine theoretische Wahrheit für uns ist, so kann sie auch nicht für unsern Glauben seyn. Wenn gleich, sey es nun aus Mangel an Bewußtseyn über seinen Standpunkt, sey es aus Zurückhaltung, in dieser Hinsicht sich vieles Schwankende und mit sich selber in Widerspruch Stehende in Kants Schriften findet, so mußte doch schon das, was Kant über den doctrinalen und moralischen Glauben gesagt hatte, bewirken, daß sich durchaus nicht an seine Philosophie ein Glaube in dem Sinn von geistig Besitzen einer theoretischen Wahrheit anknüpfen konnte. Nicht erkennbar seyn heißt bei Kant verschlossen seyn; ist daher das Gebiet der Wahrheit nicht dem Wissen zugänglich, so ist es auch dem Glauben verschlossen.

Auf diesem halb kantischen Standpunkt nun stehen bewußt oder unbewußt die beiden Partheien der theologischen Welt, die den wichtigsten Gegensatz unserer Tage bilden und unter dem Namen des Rationalismus und Supranaturalismus bekannt sind. Reinhard hat das große Verdienst, zuerst diesen Gegensatz streng fixirt zu haben. Da er ihn nun in solcher Schärfe gefaßt hat, daß er, und nach ihm die meisten es ausgesprochen haben, jeder Theolog müsse für die eine oder die andere Seite sich erklären, so haben wir bei der Würdigung dieser Systeme uns etwas länger aufzuhalten.

Was nun zuerst den Supranaturalismus betrifft, so werden mit diesem Namen bezeichnet und bezeichnen sich selbst damit Theologen, die die einzelnen Lehren sonst so verschieden

Digitized by Google

fassen, ja darin sich sogar so entgegengesetzt sind, daß man sogleich vermuthen kann, es werden nur wenige Sätze seyn, worin sie alle übereinkommen. Dieses Gemeinsame wird, als das Wesentliche dieses Standpunktes, hervorzuheben seyn. Es besteht ungefähr in den folgenden Sätzen: Die Vernunft ist, sey es nun, weil sie durch die Sünde verderbt ist, sey es ursprünglich, unfähig, Gott und die Wahrheit zu erkennen, diese ist also dem Wissen verborgen. Um ihrer theilhaft zu werden, müsse der Mensch sie mit dem Glauben empfangen, d. h. von einer besonderen Offenbarung, welche etwas Anderes sey, als die ursprüngliche, allen Menschen gleich gegebne Vernunfterkenntniß. Eben weil hier die Wahrheit angenommen wird und nicht durch die Vernunft gefunden, eben deswegen kann sie nicht bewiesen werden; sie bedarf aber der Beweise auch nicht, weil die Zweifel des Verstandes auf diesem Gebiet, das über den Verstand hinausreicht, keine Autorität mehr haben. Was der Glaube sey, wird nun von verschiednen Supranaturalisten verschieden gefaßt, dem Einen ist er das Fürwahrhalten gewisser Facta (Glaube des Dogmatismus) dem Andern innere Erfahrung (Praktisches Christenthum), wieder einem Andern eine gewisse Bestimmung des Gefühls (Mystik), noch einem Andern das Vertrauen auf gewisse Zeugnisse (Theologie der Historie), aber Alle stimmen darin überein, daß der Glaube dem Wissen gegenüberstehe. Wollen wir also nach unseren früheren Betrachtungen eine genaue Definition vom Supranaturalismus haben, so werden wir ihn bezeichnen als: Dogmatismus (oder auch praktisches Christenthum, Mystik, traditionelle Theologie) gepfropft auf den Standpunkt des Nichtwissens. Als Repräsentanten dieses Standpunkts in seinen verschiednen Nüancen können Storr, Reinhard, Harms, Sartorius, Hahn, Hengstenberg, Steudel und viele Andere angeführt werden. Von diesen haben nun Einige das Bewußtseyn, daß der Standpunkt des Nichtwissens durch Kant geltend

Digitized by Google

gemacht worden sey, und wollen wirklich an die Resultate seiner Philosophie anknüpfen. So rühmt es Sartorius, daß die Philosophie selbst es erkenne, daß, ohne transscendent zu werden, die Vernunft sich nicht auf die Erkenntniß des Uebersinnlichen wenden könne; es sey das ungeheure Verdienst Kants, die Grenzen der Vernunft aufgewiesen und so dem Glauben, d. h. dem Annehmen der positiven Lehren in die Hände gearbeitet zu haben ꝛc. Aehnliche Aeußerungen kommen in dem schönen Buche von Georg Müller über den Glauben der Christen vor, selbst bei Harms finden sich Aeußerungen verwandter Art. Ja man ist wohl gar so weit gegangen, die Grenzen, die Kant der Vernunft setzt, mit den Schranken zusammenzubringen, in welche die durch den Sündenfall verdunkelte Vernunft eingeschlossen sey, und hat es wirklich für möglich gehalten, daß mit der kantischen Lehre in Uebereinstimmung gebracht werden könne, daß etwas Andres licht sey als die Vernunft! — Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, daß der Sinn des kantischen Resultats dieser ist: Man hat überhaupt keine theoretische Kenntniß (nenne man sie nun Wissen oder Glauben) vom Uebersinnlichen, da nun auch ein Dogma eine theoretische Wahrheit ist, und nicht etwa ein bloßes Gesetz, so können auch die Dogmen für den Menschen nicht seyn. Daher ist es dem Geist der kantischen Lehre ganz gleich zuwider, wenn man an seine Philosophie die alt orthodoxe Lehre anknüpft, oder wenn man daran eine polytheistische Religionslehre knüpfen wollte. Eben deswegen können wir uns nicht wundern, wenn sowol unter seinen Zeitgenossen, als auch in der Gegenwart diejenigen, welche an dem Inhalt der geoffenbarten Lehre festhielten, meistens sich von seiner Lehre abwandten, weil sie die Unvereinbarkeit Beider einsahen. So werden Sie es itzt von den meisten Supranaturalisten hören, daß die kantische Philosophie mit der supranaturalistischen Dogmatik *nicht* vereint werden könne. Sie bedenken aber

Digitized by Google

nicht, daß der ganze Gegensatz von Wissen und Glauben, in dem sie sich bewegen, von Kant entlehnt ist, und daß, wenn man sich wirklich gegen das Wissen erklären muß, nur die Gründe dazu bringen können, welche den ganzen Kantianismus als seine Folge nach sich ziehn, daß eben deswegen, weil der Supranaturalismus zwei wesentlich verschiedne Stufen mit einander verschmelzen will, mag er die eine als Kantianismus anerkennen oder nicht, er nothwendig mit sich selber in Widerspruch kommt, weil dieses eine Ingrediens (das Nichtwissen) der Art ist, daß es jedes Percipiren der Wahrheit unmöglich macht. Göschel hat es daher unwiderleglich schön zeigen können in seinen Aphorismen, daß das Nichtwissen consequenter Weise im Nichtglauben endige.

Wenden wir uns zweitens zum Rationalismus, so treten auch hier uns wieder eben solche Verschiedenheiten entgegen, unter denen welche mit diesem Namen bezeichnet werden und sich selber bezeichnen, daß wir auch hier in wenigen Sätzen das Gemeinschaftliche hervorzuheben haben. Es geht im Wesentlichen auf dieses hinaus: Die Vernunft komme allerdings auf die Nothwendigkeit, das Daseyn eines Uebersinnlichen anzuerkennen, sein Wesen aber könne sie nicht erkennen, daher sey sie hinsichtlich desselben auf den Glauben angewiesen. Unter diesem verstehen nun Einige die Ueberzeugungstreue (Glaube des Nihilismus Vorl. 10), Andere das Annehmen gewisser Lehren des Religionsstifters. Hinsichtlich dieser müsse nun dies festgehalten werden, daß sie weder durch eine übernatürliche Offenbarung an uns gekommen seyn oder Uebernatürliches enthalten könnten (Lehre des Naturalismus Vorl. 21), noch auch irgend Etwas, was mit den logischen Denkgesetzen streite (Verstandestheologie Vorl. 22). Am meisten sey aber an allen sittlichen Geboten festzuhalten, weil diese die sittliche Kraft steigerten, worauf es am meisten ankomme (Praktisches Christenthum Vorl. 17). Bei allen verschiedenen Nüan-

Digitized by Google

cen, die der Rationalismus annimmt, ist, was ihnen Allen gemein ist, einmal die Behauptung, daß das Uebersinnliche in seinem innersten Wesen zu erforschen in leere Speculationen führe, und dann die Polemik gegen alles Uebernatürliche. Diese wird als so constantes Merkzeichen des Rationalismus festgehalten, daß er wohl auch vom Naturalismus so unterschieden wird, daß er nur die Wirklichkeit, dieser auch die Möglichkeit einer solchen Offenbarung leugne. Daher von Seiten des Rationalismus die Polemik gegen Wunder, als etwas gegen die Natur Streitendes; daher gegen die Trinität, welche die arithmetische Wahrheit, daß Drei nicht Eins sey, umstoße, und höchstens sabellianisch erklärt zugelassen werden könne. Wollen wir den Rationalismus in einer kurzen Formel charakterisiren, so ist er Nihilismus (oder auch praktisches Christenthum, oder Naturalismus oder Verstandestheologie) gepfropft auf den Standpunkt des Nichtwissens. Auch hier mögen einzelne Repräsentanten dieses Standpunkts genannt werden, Paulus, von Ammon (der, um an den Schleiermacherschen Scherz zu erinnern, itzt wieder die Stimmung wieder gefunden hat, aus welcher seine Summa ging, und die sich während des Thesenstreites zum Kammerton der Kirche hinneigte), Bretschneider, Röhr u. A. Bei den Rationalisten ist es nun allgemein Mode, sich auf Kant zu berufen. Wenn sie aber dabei so weit gehn, daß sie die kantische „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft," so sehr hoch stellen, so sieht man hier zwischen Scylla und Charybdis, wenn man entscheiden soll, ob sie sie gelesen haben. Haben sie sie gelesen, so können sie doch ein Buch nicht loben, das die christlichen Dogmen nicht ohne viel Federlesen über Bord wirft, sondern in seiner Art Vernunft drin finden will, — haben sie sie aber nicht gelesen, so könnten sie, es sey denn, daß eine übernatürliche Offenbarung ihnen geworden, darüber nicht urtheilen. Ich gestehe, ich kann diesen Knoten nicht lösen. Auch dieser

Digitized by Google

Standpunkt laborirt übrigens an demselben Widerspruch, den wir beim Supranaturalismus rügten, daß er aus zwei verschiednen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, deren einer der Art ist, daß er jeden andern ausschließt. Denn soll von der Wahrheit überhaupt nicht gewußt werden, was sie ist, so kann man auch nicht wissen, daß sie nur Natürliches, oder logisch Mögliches enthalten könne, und von der Wahrheit sagen, sie könne nichts Unverständiges enthalten, setzt voraus, daß man ihr Wesen kennt.

Es ist hier zur sonstigen Kritik dieser beiden Ansichten nichts weiter hinzuzufügen, da von den verschiednen Bestandtheilen, aus denen sie zusammengesetzt sind, je einer bereits seine Kritik erfahren hat, der andere (das Nichtwissen) sie erst erfahren kann, wo wir die Auflösung desselben betrachten werden. Nur über ihr Verhältniß zu einander, und den relativen Vorzug, den etwa die eine vor der andern haben möchte, ist hier Einiges zu erwähnen. Wir haben nämlich behauptet, Beide, der Supranaturalismus wie der Rationalismus, seyen hinsichtlich des Princips mit einander verwandt. Dagegen scheint nun der schneidende Gegensatz zu sprechen, in welchem Beide zu einander stehen. Aber gerade diese polemische Haltung gegen einander zeigt eben ihre Verwandtschaft an, und daß sie hinsichtlich des Princips d'accord sind, sonst würden sie nicht einander befehden können der Regel gemäß: adversus negantem principia non est disputandum. Wegen dieser inneren Verwandtschaft ziehen sie sich wie chemisch verwandte Stoffe gegenseitig an und bestehen wesentlich nur in Beziehung auf einander. Deswegen auch, was den Inhalt Beider betrifft, diese Aehnlichkeit, daß Polemik gegen die andere Seite den größten Theil der auf diesem Standpunkt erscheinenden Dogmatiken ausmacht. Man lasse den Rationalismus heute aufhören, so wird der größte Theil des Inhalts (wenn nicht etwa Dogmenhistorisches den Aushelfer macht) in unseren suprana-

Digitized by Google

turalistischen Dogmatiken wegfallen; und wenn etwa der Supranaturalismus aufhören sollte, so weiß ich nicht, wie die rationalistischen Dogmatiker sich über diesen Verlust trösten könnten. Aber nicht nur dies, sondern auch außer der Gleichheit des Inhalts, welche durch die diametrale Entgegensetzung entsteht, läßt sich nachweisen, wie sehr auch in dem, was sie positiv behaupten, sich eine große Verwandtschaft ausspricht. Je mehr sich der Supranaturalismus vom Standpunkt des bloßen Dogmatismus (dem consequenter Weise die Beschaffenheit des Inhalts ganz gleichgültig ist) und der Rationalismus vom Nihilismus (der jede, also auch die Ueberzeugung duldet, welche über das Wesen der Wahrheit etwas zu wissen glaubt) entfernt; um so mehr tritt bei Beiden dies hervor, daß, da über das innere Wesen der Wahrheit Nichts gewußt werden könne, alles, was dieses Wesen, etwa die Tiefen der Gottheit betreffe, außer Betracht gelassen werden solle. So sehen wir, daß von Supranaturalisten als unpraktisch, von Rationalisten als unpraktisch (oder auch als unsinnig) die Trinität bei Seite gesetzt wird, so werden die Untersuchungen über das Böse von den Einen als unnütze Grübeleien, von den Andern als mystische Anschauungen über Bord geworfen, so werden von Supranaturalisten und Rationalisten die göttlichen Eigenschaften nicht für Bestimmungen seines Wesens, sondern für unsre verschiedne Auffassungen desselben erklärt, um es nicht aus dem Dunkel, welches es als unerkennbares An sich bewohnt, heraus zu ziehen ꝛc. Eben dieser innern Verwandtschaft wegen ist denn auch eine Erscheinung ganz erklärlich, die ohne sie allerdings in Verwunderung setzen könnte; es ist die, daß beide Partheien sogleich Freundschaft schließen, wo es darauf ankommt, Ansichten zu bestreiten, welche die Prätension machen, das Uebersinnliche, die Wahrheit, zu begreifen. Die speculativen Versuche, die diesen Gegenstand sich vorgesetzt haben, sind auf ganz gleiche Weise den Supranaturalisten, wie den Rationalisten verhaßt,

Digitized by Google

und müssen es seyn, weil sie zu einem Kampf pro aris et focis auffodern. Die festeste Basis, das Nichtwissen, wird ja durch jene Versuche angegriffen. Eben deswegen, weil hier der innerste Kern jener Ansichten angegriffen wird, eben deswegen kann es uns endlich nicht befremden, daß von beiden Seiten alle die Schriften mit Freude empfangen werden, die, mögen sie sonst beschaffen seyn wie sie wollen, nur das Erkennen des Uebersinnlichen leugnen, und aus diesem Gesichtspunkt ist es zu erklären, wenn in unseren Tagen solche Werke, die den plattesten Sensualismus und Empirismus predigen, von den Rationalisten als Ergebnisse nüchterner Forschung, von den Supranaturalisten als Gegengift gegen pantheistischen Speculationsschwindel, und eben darum als ächt christlich gepriesen werden.

Nach dem eben Gesagten können wir, wenn die Frage aufgeworfen wird, welches dieser beiden theologischen Systeme den Vorzug verdiene, hinsichtlich der Antwort nicht verlegen seyn. Natürlich kann keines von Beiden dem andern vorgezogen werden, denn da sie Beide auf gleich hoher Entwicklungsstufe des Wissens stehen, so muß, ist anders ihre Consequenz gleich streng, eine richtige Beurtheilung, (die doch nur darin besteht, daß man Etwas so stellt wie es steht), eben auch Beide in gleichen Rang stellen. In wissenschaftlicher Hinsicht stehen sie gleich, theologische aber, d. h. religionswissenschaftliche Systeme können nur nach ihrem wissenschaftlichen Werthe gegen einander abgeschätzt werden. Wollte man nun aber sagen, ja die Supranaturalisten hätten etwa den wahren Glauben, so ist das (wenn wir das Factum zugeben, dessen Wahrheit nie ein Mensch verbürgen kann) ein Glück für sie; für den Werth ihres Systems trägt dies eben so wenig aus, als etwa die Behauptung, die Rationalisten zeigten mehr Liebe und Duldung (was doch wenigstens keine logische Unmöglichkeit ist) für die höhere Würde des ihrigen. Der Glaube des Einen und die Liebe des Andern kann ihrem theologischen System eben

Digitized by Google

so wenig einen Werth geben, als ein ungeschickter Arzt dadurch, daß er ein frommer Mensch ist, Vertrauen auf sein Geschick erwecken wird. (Man verlangt dies höchstens von Andern, betrifft den eignen Leib, da besinnen sich die Meisten). Die Foderung daher an die Philosophie, sie solle sich gegen den Supranaturalismus oder gegen den Rationalismus freundlicher stellen, als gegen die andere Ansicht, geht von einer Vermischung dessen aus, was etwa der Anhänger einer derselben Anziehendes hat, mit dem, was sein System als Wissenschaft ist, und beruht auf demselben Fehler des Denkens, welcher darin liegen würde, wenn man verlangte, man solle die Lehre des Freundes hinsichtlich ihres wissenschaftlichen Werthes milder beurtheilen als die des Fremden. Es scheint aber, und das wird namentlich von Seiten des Supranaturalismus gern vorgebracht, als ignorirte man bei einer solchen wissenschaftlichen Beurtheilung ganz und gar den wichtigen Umstand, daß der supranaturalistische Standpunkt der Biblische sey. Dies ist aber eine reine Erdichtung. Denn da das Wesen des Supranaturalismus darin besteht, daß er das Nichtwissen geltend macht, und diese Negation des Wissens mit dem Worte Glauben bezeichnet, so hat er eben damit den Standpunkt der Bibel, die von einem Gegensatz von Glauben und Wissen nichts weiß (und aus vielen Gründen nichts wissen kann) verlassen. Die Bibel braucht glauben und erkennen promiscue und versteht darunter das geistige Besitzen der Wahrheit, (etwa das, was wir unbefangnen Glauben nannten). Zu der Reflexion, zu dem Zweifel, der dazu nöthig ist, daß nach vielen andern Standpunkten auch der des Nichtwissens geltend gemacht ward, ist die Bibel nicht gekommen. Und wenn man frohlockend auf das eine Wort der Schrift, daß unser Wissen Stückwerk ist, hinwies, so hat man daraus nicht gefolgert, was daraus folgt. Das hat noch nie ein vernünftiger Mensch geleugnet, daß unser Wissen Stückwerk ist, darin aber theilt es das Loos

Digitized by Google

unsres Glaubens. Wenn Ihr Glauben habet, wie ein Senfkorn, spricht der Herr, so werdet Ihr Berge versetzen. Stellen Sie eine ganze Schaar antiwissenschaftlicher Supranaturalisten hin, sie rühren keinen Hügel von der Stelle. Und dennoch sagen wir mit Recht, daß der Glaube die Seligkeit sey. Eben so gibt das Wissen die Wahrheit, aber unser Wissen ist Stückwerk, wie der Glaube die Seligkeit ist, die uns nur fehlt, weil unseres Glaubens so wenig ist.

Der biblische Standpunkt also ist der supranaturalistische nicht, viel begründeter aber erscheint die Behauptung, daß der Supranaturalismus der Standpunkt der kirchlichen Dogmatik sey. Ja dies scheint um so weniger geleugnet werden zu können, als selbst solche, die den supranaturalistischen Standpunkt nicht den ihrigen nennen, ihm dies doch zugestehn. Ich erinnere an Hase, der in seinem Hutterus redivivus eine kirchliche Dogmatik geben will, und vielleicht das beste Compendium einer supranaturalistischen Dogmatik gegeben hat. Er sagt ausdrücklich, die kirchliche Dogmatik sey „das wissenschaftliche Bewußtseyn, welches die Kirche über sich habe." Wir haben bereits, wo wir von der Theologie der Tradition sprachen, darauf hingewiesen, daß, da das wissenschaftliche Bewußtseyn durch den Zweifel vermittelt ist, die Kirche, in der es nie zum Zweifel kommen kann, auch nie zu einer Wissenschaft oder einer Theologie kommen kann, und daß die römisch-katholische Kirche, eben indem sie eine Theologie zu der ihrigen gemacht hat, darin dem Begriff der Kirche nicht entspricht. Die evangelische Kirche dagegen hat, dem Begriff der Kirche gemäß, eben weil sie nicht zweifelhaft wird an ihrer Vereinigung mit Gott und der Wahrhaftigkeit ihrer Aussprüche, nie dieselben zu vermitteln und zu begründen gesucht, und gibt daher ihre Dogmen, ohne eine Dogmatik, d. h. eine wissenschaftliche Begründung zu haben. Sehen wir deshalb auf ihre symbolischen Bücher, so enthalten diese (die Concordienformel etwa, die über-

Digitized by Google

haupt einen andern Charakter hat, und deshalb in manchen Ländern gar nicht angenommen ward, bei Allen aber in geringerem Ansehn steht, ausgenommen), nur Lehren, durchaus aber keine Versuche, sie begreiflich zu machen. Selbst in dem Artikel, welcher zu so vielen Streitigkeiten theologischer Art Anlaß gegeben hat, vom Abendmahl, lehren sie bloß: quod corpus et sanguis Christi vere adsint; wie dies zu erklären, ob durch Annahme einer Verwandlung u. s. w. wird als subtilitas sophistica von der Hand gewiesen. Welch ein Unterschied daher, wenn wir die symbolischen Bücher unserer Kirche und die der Römisch-katholischen betrachten. Unsere Kirche lehrt die Trinität, — der Catechismus romanus lehrt, wie die Trinität zu begreifen sey, indem der Vater se ipsum intuens atque intelligens etc. Unsere Kirche lehrt die Geburt Christi von der Jungfrau, — der Cat. rom. sucht zu begreifen, wie viel hierin gegen, wie viel nicht gegen die Naturgesetze da sey; welch ein Unterschied in der Antwort des Lutherschen Catechismus auf die Frage: Wie kann Wasser solche große Dinge thun? und auf dieselbe Frage im Catechismus romanus etc. Kurz, dieser enthält Theologie, jener nur Dogmen. Eben deswegen, weil unsere Kirche selbst keiner Theologie bedarf und keine theologischen Untersuchungen anstellt, eben deswegen gibt sie die wissenschaftlichen Untersuchungen absolut frei, dagegen die katholische Kirche vor freien Untersuchungen warnt; natürlich, denn da sie sich zu einer Theologie bekannt hat, tritt sie itzt selbst in das Bereich der Controversen, gegen die unsere Kirche sich indifferent verhält. Diese gestattet daher dem Einzelnen, in welchem es dazu kommt, daß er zweifelhaft wird an der Wahrheit der Kirchenlehre, daß er sie sich wieder beweise, d. h. wissenschaftlich begründe; sie selbst kommt in diesen Fall nicht. Aber nicht nur, daß sie es gestattet, es tritt auch ein Verhältniß ein, in welchem sie es fodert, daß der Einzelne sich ihre Lehre wissenschaftlich begründet habe. Indem sie nämlich

weiß, daß Einzelnen ihrer Glieder ihre Lehren zweifelhaft werden können, in welchem Fall sie derselben nur durch Widerlegung der Zweifel wieder gewiß werden können, trifft sie die Veranstaltung, daß diejenigen, welche überhaupt dazu da sind, ihre Lehre zu verkündigen, auch die Fähigkeit erhalten, diesen Zweifelnden die Zweifel zu widerlegen. Daher verlangt sie von ihren Dienern, daß sie sich geübt haben, die Zweifel zu widerlegen, das heißt sie verlangt und muß verlangen, daß ihre Diener wissenschaftlich gebildet oder Theologen seyen. Nur dies aber verlangt sie und nur hiervon überzeugt sie sich durch die Prüfung, daß sie Theologie studirt haben; wie sie nicht verlangt, daß diese Studien unter einem Rationalisten oder Supranaturalisten gemacht seyen, so verpflichtet und beeidigt sie ihren Diener nicht auf ein bestimmtes theologisches System, sondern auf ihre Lehre, ihre Symbole. Sie zeigt damit, daß dem Einzelnen die Theologie Bedürfniß ist, sie selber aber ihrer als Stütze ihrer Lehre nicht bedarf. Die Kirche verhält sich in dieser Hinsicht genau wie der Staat, der seine Gesetze gibt in der unbefangnen Gewißheit, daß sie vernünftig seyen. Nun kann es in dem Einzelnen zu dem Zweifel kommen, der dem Staate nicht kommt, ob diese Gesetze auch vernünftig seyen. Diesen Zweifel widerlegt die Rechtswissenschaft, indem sie zeigt, daß diese Gesetze nothwendig, vernünftig sind. Weil der Staat also weiß, daß dem Einzelnen das Bedürfniß nach Rechtswissenschaft, das er selbst nie hat, kommen werde, deswegen verlangt er von seinen Dienern, daß sie den Versuch, die Gesetze als vernünftig zu erkennen, gemacht haben, aber er verpflichtet sie nicht auf eine bestimmte Rechtslehre, sondern auf seine Gesetze. Wie es daher absurd wäre, von einer Rechtsphilosophie des preußischen Staates zu reden, und etwa die Fichtesche oder Hegelsche so zu bezeichnen, weil der Staat keine Rechtswissenschaft hat, sondern sein Landrecht und seine Gesetzsammlung, — ganz eben

Digitized by Google

so absurd wäre es, zu sagen, der Supranaturalismus oder Rationalismus sey das theologische System der Kirche. Als Kirche hat sie kein theologisches System, sondern sie hat nur ihre Dogmen, und nimmt deswegen kein theologisches System mehr in Schutz als das andre. Wenn daher jedes theologische System, eben indem es dies ist, darauf verzichtet, sich mit dem Schilde der Kirche gegen seinen Widerpart zu decken, so erkauft es mit dieser Resignation wiederum den Schutz vor ihrem Banne. Wenn man daher in neuerer Zeit verlangt hat, die Kirche solle die Rationalisten ausschließen, so ist das von einem einseitig supranaturalistischen Standpunkt hergekommen, der nicht unterschied, was theologisches System ist und was Lehre. Die Kirche hat nur das Recht (und vielleicht wäre es gut, daß sie es manchmal ausübte) den Geistlichen, der auf die symbolischen Bücher verpflichtet ward, wenn er gegen sie lehrt, als Meineidigen abzusetzen. Was seine Theologie ist, d. h. wie er versucht hat, die Kirchenlehre mit seiner Vernunft oder seinen sonstigen Vorstellungen in Einklang zu bringen, kümmert sie nicht. Als Grund zu jener Foderung anzuführen: Die Rationalisten lehrten ganz etwas Andres als die Kirche, ist ganz lächerlich, denn das thun die Supranaturalisten auch. (Würden sie nur lehren, was die Kirche lehrt, so würden sie also keine wissenschaftliche Begründung mit geben, die die Kirche nicht gibt, dann würde aber natürlicher Weise das theologische Katheder sie nicht mehr auf sich dulden.) Hierin stehn also Beide ganz gleich. Weil die Kirche kein Bedürfniß nach Theologie hat, deswegen wird sie von allen theologischen Gegensätzen nicht berührt, und ob einer Supranaturalist, Rationalist, oder speculativer Theolog ist, kümmert sie so wenig wie den Staat, ob einer Fichtianer ist oder Hallerianer; sie verlangt nur, daß ihre Diener, die Geistlichen, ihre Lehre verkündigen, wie der Staat, daß die seinigen seine Gesetze handhaben. Und dies möge genug seyn über

Digitized by Google

diesen vielbesprochnen Gegensatz. Die Nothwendigkeit einer andern Gestalt des theologischen Wissens werden wir erkennen, wenn wir sehen, wie der Standpunkt, auf welchem jener Gegensatz versirt, der Standpunkt des Nichtwissens, sich weiter entwickelt.

Vierundzwanzigste Vorlesung.

Die Vernunft, welche als empirisches Wissen (Abschn. 1) nicht dazu kam, ihrem Begriff zu entsprechen, fing an, sich richtend, kritisirend zu verhalten und erzeugte auf dem theologischen Gebiet das System des Naturalismus (Vorl. 21), der Verstandestheologie (Vorl. 22), endlich das System des Nichtwissens (Vorl. 23), mit deren Betrachtung sich der zweite Abschnitt beschäftigt hat. Das Resultat des Letzteren war, daß die Wahrheit nicht für die Vernunft da ist, daß also die Vernunft, will sie anders der Wahrheit theilhaft werden, eine andere Stufe einzunehmen hat, als die des bisherigen Wissens.

Genau genommen hat die Vernunft, daß dies geschehen müsse, in dem transscendentalen Verfahren schon angedeutet, denn wenn das Resultat der transscendentalen Betrachtung dies war, daß das Uebersinnliche nicht erkannt werde, so ist doch die Erkenntniß dieses Satzes selbst keine sinnliche Erkenntniß, oder wenn gesagt ward, wir wüßten nur wie die Dinge erschienen, nicht wie sie wirklich wären, so soll doch dies, daß es sich so verhalte, nicht nur uns erscheinen, sondern wirklich so seyn. Die transscendentale Betrachtung beruht

Digitized by Google

also auf einem Widerspruch, der nichts Andres anzeigt, als den Instinct der Vernunft, über jene Gestalt des Wissens hinauszugehn.

Dieser Instinct kann nur darauf gehn, das zu entfernen, woraus das Nichtwissen als nothwendiges Resultat hervorging. Dies aber ist nichts Andres als dies, daß sich die Vernunft auf die Wahrheit immer als auf ein Object bezog. Zwar nicht mehr auf ein fremdes Object, denn sie ist Wissen, sondern auf eines, in welchem sie sich selbst erkennen wollte, weil sie sich darin ahndete, aber immer doch noch auf ein Object, wogegen sie sich als das Subject verhielt.

In dieser ihrer Beziehung auf das Object ging sie zuerst, als empirisches Wissen, von dem Objecte aus, als von einem Gegebnen; wir sahen, daß sie dabei nie dazu kam, ihrem Begriff zu entsprechen, und nur das Allgemeine als Wahrheit zu wissen; von den Widersprüchen im empirischen Wissen getrieben, schlug sie dann den entgegengesetzten Weg ein, sie fing von sich und ihren eignen Bestimmungen an; wir haben aber gesehn, daß sie hier nicht dazu kam, sich in der Objectivität wieder zu erkennen, vielmehr diese ihr als das absolut Verschloßne gegenüber stehen blieb, so daß sie auch hier nicht ihrem Begriff entsprach.

Im Nichtwissen zeigte sich nun ganz deutlich, warum die Vernunft der Wahrheit nicht theilhaft werden könne: Darum nicht, weil sie jedes Object verändert, indem sie das Einzelne wegläßt und ihre Kategorien hinzufügt, und also auch die, ihr als Object

Digitized by Google

gegenüberstehende, Wahrheit nicht unverändert percipirt.

Soll also der Trieb der Vernunft, der Wahrheit theilhaft zu werden, seine Befriedigung finden, so kann dies nur dadurch geschehn, daß sie sich in eine Sphäre erhebt, wo sie diese Gefahr nicht mehr läuft, d. h. wo die Wahrheit nicht mehr die Bedeutung eines Objectes hat, welches der Vernunft gegenüber steht, eben so wenig aber die Bedeutung eines bloß Subjectiven (z. B. einer Fiction) das die Objectivität von sich ausschließt, sondern wo die Wahrheit über diesen Gegensatz hinaus, weder das Eine noch das Andere, sondern sowol Eines als das Andere ist.

Ein solches nun, welches die Identität des Subjectiven und Objectiven, oder über ihren Gegensatz hinaus ist, bezeichnen wir vorläufig mit dem Worte Subject-Object. Die Vernunft aber, wie sie es mit der Wahrheit als Einheit des Subjectiven und Objectiven, oder als Subject-Object zu thun hat, betrachten wir im dritten Abschnitt.

Sie werden vielleicht, ohne daß ich Sie darauf aufmerksam mache, bemerkt haben, daß eine gewisse Aehnlichkeit Statt findet zwischen dem Punkte unsrer Untersuchung, auf welchem wir itzt stehn, und einem andern, auf welchem wir uns befanden, ehe wir zur Mystik übergingen. In der That finden wir uns in der Sphäre des Wissens auf einer analogen Stelle mit der, welche jener Uebergang einnahm. Dort hatte sich im Aberglauben und Unglauben (vgl. Vorl. 12) der Gegensatz des Ichs und des ihm gegenüberstehenden Objectes so sehr gesteigert, und zugleich wies jedes der Entgegengesetzten so auf ein-

Digitized by Google

ander hin, daß Nichts übrig blieb, als der gewaltsame Versuch, Beide gelten zu lassen, welcher eben in der Mystik gemacht wurde. Wir sahen aber (Vorl. 15), daß auch dieser gewaltsame Versuch mißglücken mußte, und daß, um aus dem Widerspruche herauszukommen, das Ich seine, alle Objectivität von sich ausschließende Stellung aufgeben und sich zur Objectivität erweitern, d. h. denkend oder als Vernunft sich verhalten mußte. Der Vernunft als dem zugleich Subjectiven und Objectiven kann das Object nicht mehr gegenüberstehn als ein bloß Fremdes, sondern die Vernunft hat die Aufgabe (Vorl. 16), in dem Objecte ein ihr Verwandtes, sich selber wieder zu finden. Das heißt aber nichts Andres, als daß sie selbst in dem Objecte sey, dieses also nicht mehr alle Subjectivität von sich ausschließt. Das Object war daher auch auf allen Stufen, die wir betrachtet haben, nicht ein der Vernunft Fremdes, sondern enthielt selbst Vernunft in sich. Je mehr daher die Vernunft der Aufgabe entspricht, sich in den Objecten zu erkennen, welche Aufgabe durch ihren Begriff gesetzt ist, um so mehr wird auch das, worin sie sich erkennt, ihr Gegenstand, nicht bloßes Object, sondern schon Identität des Objectiven und Subjectiven seyn. Eben aber weil diese Aufgabe durch den Begriff der Vernunft gesetzt ist, wird es keine Stufe ihrer Entwicklung geben, auf welcher sie sich noch gar nicht in den Objecten wiederfände, oder auf welcher die Objecte noch gar nichts von Vernunft in sich hätten; wohl aber wird die erste Entwicklungsstufe der Vernunft eine seyn, auf welcher sie ihre Aufgabe noch am wenigsten gelöst hat, jenes Beides also noch am wenigsten der Fall ist. Hier auf dieser Stufe wird sie also ihren Gegenstand noch nicht als nur Objectivität der Vernunft erkennen, sondern nur ahnden, daß in den Objecten sie selbst sich finde, und sich darin suchen. So lange sie aber jene Erkenntniß noch nicht hat, so lange muß ihr auch noch der Gegenstand als Object erscheinen (weil das Moment der Objectivität darin

Digitized by Google

überwiegt). Dies war nun der Fall auf allen Stufen des empirischen Wissens. Der Gegenstand desselben war schon immer eine Einheit des Objectiven und Subjectiven (nicht einzelne Objecte, sondern Gesetze u. s. w.), aber für die Vernunft war dies noch nicht, oder ihr erschien jene Einheit noch immer als etwas Objectives. Wir in unsrer Betrachtung wußten daher wohl, daß der Empiriker nur (seine eigne) Vernunft in in den Dingen liest, er selbst aber glaubte, an den Gesetzen Objecte zu haben, d. h. Neues, wesentlich von ihm Verschiednes. Im empirischen Wissen also wurde das Ziel der Vernunft nicht erreicht, ihr Gegenstand wurde noch nicht als ihr Spiegel erkannt, und die Objectivität war noch nicht ganz überwunden, weil sie nicht ganz in der Vernunft aufging, und diese also nicht als das Herrschende erschien. Als solche machte sie sich zwar im kritisirenden Wissen geltend, indem sie von sich aus Gesetze gab, welche Geltung in der Objectivität haben sollten, aber hier geschah gerade das Gegentheil; die Vernunft kam nicht dazu, die Objectivität ganz zu durchdringen, und konnte eben deswegen, weil die concrete Wirklichkeit ihr gegenüberstand, sich nur mit Abstractionen begnügen, ja sie mußte endlich im Systeme des Nichtwissens völlig darauf resigniren, mehr zu seyn, als ein subjectives Thun. Die Objectivität war ihr ein nicht zu betretendes Gebiet, und es zeigte sich, daß als kritisches Wissen die Vernunft eben so wenig entsprach. Jzt aber ist die Vernunft dazu gekommen, was sie weiß, nicht als bloßes Object, eben so wenig aber als ihre bloß subjectiven Vorstellungen zu wissen, sondern als ein Objectives, das zugleich Vernunft ist. Wir haben es Subject-Object genannt, um durch das Zusammenfügen der bisher sich Entgegenstehenden Etwas zu bezeichnen, was über den Gegensatz hinaus ist. Sie sehen daraus aber, daß das, womit die Vernunft es hier zu thun haben wird, nicht etwas specifisch Verschiednes seyn wird von dem, womit sie sonst wissend sich be-

Digitized by Google

schäftigte, obgleich freilich auch nicht dasselbe. Nämlich wir sahen eben, daß genau genommen, auf allen Stufen des Wissens, die Vernunft es nicht zu thun hatte mit bloß Objectivem, sondern mit solchem, was, ob es ihr gleich als bloß Objectives erscheint, doch schon in gewissem Grade über den Gegensatz hinaus und also Subject-Object ist. Worin besteht nun der Unterschied in dem Inhalt des Wissens, welches wir bisher betrachtet haben, von dem gewußten Inhalt, zu dem wir itzt kommen werden? Es ist dies kein andrer Unterschied, als den wir schon angedeutet haben, wo wir davon sprachen (Vorl. 16), was für ein Unterschied sey zwischen dem, was Etwas an sich und dem, als was es gesetzt sey, oder zwischen dem, wozu es bestimmt sey, und was es zu seiner eignen Bestimmtheit bereits gemacht habe. An sich ist auf allen betrachteten Stufen der Gegenstand des Wissens Subject-Object gewesen, aber itzt soll er für die Vernunft als solcher gesetzt seyn, was er bis dahin nicht war, oder anders ausgedrückt: Die Vernunft hat es zwar mit Einheit des Objectiven und Subjectiven zu thun gehabt, aber nicht als mit einer solchen Einheit (vgl. p. 146). Eben deswegen, weil für die Vernunft das Subject-Object noch nicht als solches gewesen ist, eben deswegen ist es uns, den Betrachtenden, wohl deutlich gewesen, womit sie es zu thun hatte, ihr selbst aber nicht; wir haben gesehn, daß die Vernunft auch in der Objectivität nur mit sich zu thun hat, itzt aber soll sie selbst das Spiegelbild, das sie bis dahin wie ein fremdes Gesicht behandelte und in dem sie höchstens einen Bekannten ahndete, als ihr eignes Ebenbild erkennen. In dem eben Gesagten liegt aber auch, daß der Abschnitt, mit welchem wir es zu thun haben, die höchsten Gestalten des Wissens zu betrachten haben wird; denn da eine jede Entwicklung, wie wir gesehn haben, nur darin besteht, daß Etwas als das gesetzt werde, was es an sich ist, oder zu dem wirklich werde, was es eigentlich ist, oder auch seinen Begriff realisire, der Begriff aber des Wis-

Digitized by Google

sens eben ist, daß die Vernunft sich selbst in dem Erkannten wieder finde und erkenne, so sind natürlich diejenigen Gestalten des Wissens, die es mit nichts Anderem zu thun haben, als mit dem Subject-Object, die höchsten Stufen in dieser Entwicklung. Ja, ich traue Ihnen wohl auch nicht zu viel Divinationsgabe zu, wenn ich glaube, daß Ihnen die Ahndung kommen werde, daß hier die Entwicklung, welche mit dem Eintreten der Reflexion in den Glauben begann, ihr Ende erreichen werde, da jenes Eintreten die Differenz setzte zwischen die beiden Factoren, deren Wiedervereinigung das Ziel auf allen betrachteten Stufen des Glaubens und Wissens gewesen ist, das aber nirgends erreicht ward, und dessen Erreichung uns hier verheißen wird. Sollte sich wirklich zeigen, daß hier Subject und Object des religiösen Bewußtseyns wirklich identisch sind, so wäre die Differenz getilgt, und das Bewußtseyn würde wieder zum unbefangnen Glauben, wenn — dem Bewußtseyn möglich wäre, was Keinem möglich ist, in seiner Mutter Leib zurückzukehren, und wenn es nicht, wo es einmal die intellectuelle Unschuld verlor, ihrer nicht mehr theilhaft werden kann, wohl aber der intellectuellen Heiligung. Allen den Ahndungen aber, die wir hierüber haben mögen, uns entreißend, gehen wir über zum

Dritten Abschnitt.

Fünfundzwanzigste Vorlesung.

Die transscendentale Kritik, welche, indem sie die Erkennbarkeit übersinnlicher Wahrheiten leugnet, selbst eine behauptet, und indem sie das Wissen zu etwas nur Subjectivem macht, doch etwas Objectives (daß die Wahrheit unerkennbar ist) wissen will, zeigt durch die That, daß sie Subjectives und Objectives nicht für ab-

Digitized by Google

solut geschieden hält, und damit tritt die kritische Vernunft mit sich selber in Widerspruch.

Dieser Widerspruch zwingt sie, was sie unbewußt als möglich vorausgesetzt hatte, (einen Punkt, wo Subjectives und Objectives sich nicht ausschließen) mit Bewußtseyn als ein Mögliches zu erkennen, d. h. eine Sphäre aufzusuchen, wo der Gegensatz von Subjectivem und Objectivem verschwunden ist. Es ist daher kein bloßer Zufall, wenn dasselbe philosophische System, welches zum Nichtwissen als der absoluten Entgegensetzung von Subjectivem und Objectivem kam, zugleich den ersten Versuch machte eine Sphäre zu finden, in welcher die Identität Beider gesetzt ist.

Als eine solche Sphäre erkennt die transscendentale Betrachtung diejenige, in welcher sich die Vernunft nicht mehr receptiv gegen ein Object verhält, welches sie dann verändert, wo eben deswegen von einer Anwendung der Kategorien u. s. w. nicht die Rede ist, weil überhaupt von einem Object im Gegensatz gegen das Subject nicht mehr die Rede seyn kann, und das ist die Sphäre des Praktischen.

Die Vernunft, wie sie praktisch ist, hat es mit Objecten nicht zu thun; nicht etwa, weil sie sie ignorirt, sondern indem die Vernunft praktisch, autonomisch, kurz Wille ist, ist das, womit sie es zu thun hat, das Gesetz, das Postulat, und es gibt für sie keine Objectivität, als in sofern eine hervorgebracht werden soll. Dieses aber von der Vernunft Hervorgebrachte ist wirklich Subject-Object.

Digitized by Google

Hier, wo uns das erste Beispiel entgegentritt von dem, was ich Subject-Object genannt habe, wird der gewählte Ausdruck kurz seine Erledigung finden können. Indem ich will, (oder praktisch mich verhalte) ist das Gewollte, mein Zweck, zunächst etwas Subjectives. Indem ich den Zweck realisire, ist er zu etwas Objectivem geworden. Es ist derselbe Inhalt, welcher zuerst nur etwas Subjectives war, etwa dasselbe Haus, das ich zu bauen mir vorgenommen hatte und das itzt dasteht. Dieses Haus hat eben deswegen, so lange ich es will, für mich nicht die Bedeutung eines Objectes, sondern die Bedeutung einer Aufgabe, die ich realisiren will, nur für eine theoretische Betrachtung (etwa nachdem es fertig ist) kann es später die Bedeutung eines Objectes bekommen. (Wenn ich es aber so zum Object meiner Betrachtung mache, verhalte ich mich nicht mehr praktisch, sondern theoretisch.) Der realisirte Zweck ist daher wirklich Identität des Subjectiven und Objectiven, Subject-Object.

Indem die Vernunft praktisch wird, und also von einem Object nicht mehr die Rede ist, ist der Gegensatz von Subject und Object verschwunden, dagegen zeigt sich itzt ein neuer Gegensatz und zwar in der Vernunft selbst. Es zeigt sich nämlich, daß die Vernunft mit sich selber in Widerspruch tritt, indem sie einmal receptiv gegen Objecte, theoretisch, andrerseits aber über den Gegensatz von Subject und Object hinaus, praktisch ist und ihr keine Receptivität, sondern lediglich Spontaneität zukommt. In diesem Widerspruch bleibt die kantische Philosophie stehen.

Die Vernunft ist also theoretisch, d. h. durch ein Object bestimmt oder beschränkt, und sie ist praktisch, d. h. sie ist nicht beschränkt, vielmehr autonomisch be-

Digitized by Google

stimmend. Das ist ein Widerspruch. Dieser Widerspruch verschwindet, wenn man die Beschränktheit der Vernunft als aus ihrer eignen Thätigkeit hervorgehend setzt; wenn die an sich unbeschränkte Vernunft sich selber als beschränkt setzt, oder was dasselbe heißt, wenn die Vernunft, die ursprünglich nur praktisch ist, sich selber als theoretische Vernunft setzt, so ist das kein Widerspruch mehr. Jedes hat seine Geltung und streitet nicht mit dem Andern.

Die Vernunft ist also wesentlich nur praktisch (da auch ihr Theoretischseyn ihre eigne Thätigkeit ist). Damit ist sie also nicht mehr durch ein fremdes Object bestimmt; hat sie es aber nicht mehr mit Objecten zu thun, so fällt auch, was sie von der Wahrheit schied. Die Wahrheit also, welche für die Vernunft, so lange sie theoretisch war, nicht da war, ist itzt für sie da, ist aber Sache der praktischen Vernunft.

Machen wir nun die Anwendung auf das religionswissenschaftliche Gebiet, so wird der religiöse Inhalt nicht mehr ein absolut verschloßnes Jenseits seyn, sondern er ist für die Vernunft, aber nicht für sie als theoretische, sondern er ist Sache der praktischen Vernunft.

Nun ist aber die Sache der praktischen Vernunft nicht Erkennen oder Wissen, sondern Wollen; es wird also die religiöse Wahrheit, oder (da Wahrheit immer mehr im theoretischen Sinn gebraucht wird) der religiöse Inhalt Sache nicht des Wissens, sondern des Wollens seyn. Der Wille aber hat es nicht mit dem

Digitized by Google

Seyenden zu thun, sondern mit dem Sollen, mit zu realisirenden Aufgaben oder Postulaten. Indem also der religiöse Inhalt für die praktische Vernunft ist, ist er Subject-Object, weiß sie sich selber darin; aber dieser Inhalt hat kein Seyn, sondern ist ein Postulat, d. h. etwas, was seyn soll. Dieser Standpunkt der Vernunft ist der des praktischen Idealismus.

Es ist bereits gesagt worden, daß die kantische Philosophie über den Widerspruch, daß die Vernunft theoretisch, und daß dieselbe Vernunft auch praktisch ist, nicht hinauskann. Der Grund davon ist, daß Kant sich das Verhältniß von theoretischer und praktischer Vernunft nicht deutlich macht; zwar nimmt er einen Ansatz zu der Lösung des Widerspruchs, wie wir sie in unsrer Deduction angegeben haben, indem er sagt, die praktische Vernunft habe den Primat vor der theoretischen. Er macht aber hiermit nicht so Ernst, daß er nun wirklich auch ihre Superiorität und die Abhängigkeit der theoretischen von ihr darzuthun suchte, wie das in der consequenteren Durchführung des kantischen Standpunkts durch Fichte geschah. Mit dem nicht genau gefaßten Verhältniß zwischen theoretischer und praktischer Vernunft hängt denn auch zusammen, daß er hinsichtlich der Functionen, welche er der Vernunft gibt, schwankt. Genau genommen hat es die praktische Vernunft nur mit Postulaten, Aufgaben zu thun. Vindicirt man nun, wie Kant, die Religion der praktischen Vernunft, so wird die Religion durchaus keine Lehren, Dogmen, theoretische Sätze enthalten können, sondern nur Postulate, im streng mathematischen Sinn, d. h. zu realisirende Aufgaben. Kant nennt nun die drei wesentlichen Punkte der Religion: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, wirklich Postulate, und sagt: Das Daseyn Gottes sey ein Postulat. Er sagt nicht etwa, es sey ein Axiom. Dieses hieße: Es ist eine Wahrheit, die keines Beweises bedarf, daß Gott

Digitized by Google

existirt; jenes heißt, wenn wir es genau nehmen: Gott ist eine zu realisirende Aufgabe. (Er nennt auch Gott eine Idee, erklärt sich aber selbst dahin, daß eine Idee nichts Andres sey, als ein regulatives Princip, dem nie eine Objectivität entspreche, woraus auch folgt, daß Gott nur seyn, d. h. von uns realisirt werden soll, aber nicht ist). Dieses wäre auch die richtige Consequenz seines Systems. Es ist aber nicht zu leugnen, daß, wenn gleich er (namentlich in der Kritik der reinen Vernunft und in der, gleich zu erwähnenden Religionslehre) oft diese drei Ideen wirklich als bloße Postulate, d. h. Aufgaben behandelt, doch wiederum in seinen Schriften Stellen vorkommen, wo das Daseyn Gottes die Bedeutung einer Hypothese, d. h. einer theoretischen Annahme erhält. Dem Geiste seines Systems gemäß aber ist unser Verhältniß zu dem Uebersinnlichen nicht das theoretische des Fürwahrhaltens, sondern das praktische des Wollens. („Nehmt die Gottheit auf in Euren Willen, und sie steigt von ihrem Wolkenthron", ist der poetische Ausdruck dafür, daß Gott nicht ist, sondern nur seyn soll). Dieses in den Willen Aufnehmen ist nun das, was auf dem kantischen Standpunkt glauben heißt. An die Freiheit glauben heißt nichts Andres, als sie realisiren. In dem merkwürdigen Buche „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", — welches eigentlich als erster Versuch, die christlichen Dogmen zu begreifen, von Wichtigkeit ist, obgleich auf dem kantischen Standpunkt dies nur durch Umdeutung geschehn konnte, so daß, da er nicht fähig war, die Dogmen zu denken, er versuchte, sich Etwas dabei zu denken, — in diesem Buche ist diese Bedeutung des Glaubens durchgehend. An den Gottmenschen glauben heißt dort = ihn realisiren; an die letzten Dinge glauben ist dort „nicht absehn, sondern auf sie hinaussehn, d. h. dazu Anstalt machen," u. s. w. Sie sehen daraus, welch ein Mißverständniß der kantischen Lehre es ist, wenn man (wie der Supranaturalismus und Rationalismus es thut)

Digitized by Google

an das Resultat seiner Kritik, sogar auf ihn sich berufend, einen Glauben als ein Fürwahrhalten gewisser Wahrheiten anknüpfen will. Schon daß Kant den Glauben der praktischen, d. h. wollenden, und nicht der fürwahrhaltenden, d. h. theoretischen Vernunft vindicirte, mußte darauf hinweisen, daß ihm Glauben eine Willensbestimmung war, und nun kamen noch seine ausdrücklichen Erklärungen über doctrinalen und moralischen Glauben u. s. w. hinzu. Es half aber Alles nichts, war doch das Wort Glauben da. Es gab dies wieder den Beweis, daß es sehr treffend ist, wenn Mephistopheles gerade dem Theologen den Rath gibt: Im Ganzen — haltet Euch an Worte u. s. w. Nicht so auf halbem Wege weder im ganzen System, noch namentlich in der Anwendung desselben auf die Religionslehre, blieb der stehn, welcher berufen war, das kantische System tiefer zu begründen und consequenter durchzuführen, Johann Gottlieb Fichte. Den großen Widerspruch zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft löste Fichte dadurch, daß er zeigte, daß es das Wesen der Vernunft sey, praktisch, thätig zu seyn, daß die sogenannte Receptivität der Vernunft auch nichts Andres sey, als nur verringerte Thätigkeit derselben, daß die Vernunft selbst ihre Thätigkeit verringere, daß sie also durch ihre eigne Thätigkeit sich als theoretische setze u. s. w. (Die Wissenschaftslehre, vielleicht das schwierigste Buch, das geschrieben ward, führt diese Gedanken methodisch durch). Natürlich fiel hier das unbekannte Ding an sich weg, denn da die Vernunft wesentlich praktisch ist, so gibt es für sie kein Object, sondern womit sie es zu thun hat, ist durch die Vernunft (das Subject) gesetztes Object, d. h. Subject-Object. Fichte nennt dies sein System sehr treffend, praktischen Idealismus. Es ist Idealismus, indem es den Objecten keine absolute Realität zuschreibt, (wie der subjective Idealismus des Berkeley z. B. auch nicht thut) — es ist aber von diesem Idealismus dadurch unterschieden, daß die Objecte

Digitized by Google

nur Aufgaben zum Handeln, sonst Nichts sind. Die Dinge sind also eigentlich nur das, wozu wir sie machen sollen, d. h. Mittel für unser Handeln; deswegen ist dieser Idealismus praktisch. Er statuirt mit andern Worten kein Seyn, sondern bloßes Sollen. Ganz dem gemäß gestaltet sich nun auch die Fichtesche Religionslehre. Als hauptsächliche Quellen dafür sind zu nennen: Die Abhandlung im Fichte- und Niethammerschen Journal „über den Grund unsres Glaubens an eine moralische Weltordnung", welche ihm den Vorwurf des Atheismus zuzog. Ferner seine: Appellation an das Publicum hinsichtlich dieses Vorwurfs, so wie seine gerichtlichen Vertheidigungsschriften; dann seine Sittenlehre und seine Bestimmung des Menschen (die Religionslehre werden wir später berühren). Schüler hat er überhaupt Wenige gehabt. (Von Theologen von Fach hat Keiner versucht, sein System auf die Theologie anzuwenden. Seit Fichte fingen überhaupt die Theologen an, vom philosophischen Studium sich zurückzuziehn; und weil den eigentlichen Grund, die Schwierigkeit anzugeben, doch Vielen zu ehrenrührig vorkam, erfand man das Mittel, das überhaupt das beste Schutzmittel gegen Vorwürfe und das am leichtesten zu habende Pflaster gegen ein böses Gewissen ist: man machte sichs zum Grundsatz, sich mit der gefährlichen „Weltweisheit" nicht abzugeben. Den Grundsatz, dann auch nicht über sie zu urtheilen, haben sich meines Wissens sehr Wenige angeeignet). Unter den Wenigen ist für dieses Gebiet von größter Wichtigkeit Schad, dessen: Gemeinfaßliche Darstellung des Fichteschen Systems und der daraus folgenden Religionstheorie, so wie sein: Geist der neusten Philosophie, nebst andern Schriften von Fichte selbst approbirt, die ausführlichste Darstellung der Fichteschen Religionslehre darbieten. Hier ist nun jene Consequenz, daß, da die Religion der praktischen Vernunft eigne, auch der ganze Inhalt der Religionslehre nur aus Postulaten bestehen könne, offen ausgesprochen. Hier wird nicht

Digitized by Google

mehr in doppelsinniger Weise das Daseyn Gottes postulirt, sondern es wird offen ausgesprochen: Daß Gott kein Seyn zukomme, sondern nur ein Sollen; Seyn komme nur Objecten zu, Gott aber sey kein Object; die Form mit der Wahrheit vereint zu werden, sey das Wollen; daher wird Gott stets als das Gesetz angerufen werden, daher wird von ihm gesagt, er sey die moralische Weltordnung, diese (d. h. Gott) hervorbringen heißt: selig seyn, Gott ist zu denken als eine Reihe von Begebenheiten u. s. w. Da nun diese durch uns hervorgebracht werden sollen, so ist unsre Beziehung zu Gott, daß wir ihn produciren; eben so ist unsere Identität mit Gott, daß wir diese Identität hervorbringen.

Wie bei allen Entwicklungsstufen, die wir betrachtet haben, unsere Kritik nur darin bestanden hat, daß wir ihren nothwendigen Uebergang in eine andere uns deutlich zu machen suchten, so wird auch hier beim praktischen Idealismus sie eben darin bestehn. Nur ist es hier zweckmäßig, einen Vorwurf, der diesem Standpunkt gemacht worden ist, zu betrachten, um so mehr, da er historische Bedeutsamkeit bekommen hat. Bekanntlich wurde Fichte der Vorwurf des Atheismus gemacht, und diese Beschuldigung, so wie seine Vertheidigung dagegen wurde die Veranlassung, warum er seine Professur in Jena verlor. Was hat es nun mit diesem Vorwurf des Atheismus für eine Bewandniß? Wir werden uns kaum wundern können, daß ihm dieser Vorwurf gemacht ward, denn da er ausdrücklich sagt, Gott sey nicht, sondern solle nur seyn, da er ferner ausdrücklich sagt, das Seyn Gottes bestehe nur im Producirtwerden durch uns, da ausdrücklich Bewußtseyn und Persönlichkeit der Gottheit abgesprochen und nur ein starres Gesetz an ihre Stelle gesetzt wird, so müssen wir allerdings sagen, daß diese Philosophie nicht nur den wahren Gott nicht lehrt und also, (da doch nur der wahre Gott Gott ist) schon in sofern atheistisch ist, wie jede irrige Religionslehre, sondern noch in dem be-

Digitized by Google

stimmteren Sinne, daß sie die wesentlichsten Merkmale des Begriffs Gottes geradezu leugnet, diesen Namen verdient. Trotz dem aber, daß wir diesen Vorwurf zugeben, müssen wir es doch als ein Verdienst anerkennen, daß Fichte diesen Standpunkt, der in der Entwicklung der Wissenschaft ein nicht zu entbehrendes Moment war, in aller Strenge geltend gemacht hat, und es ließe sich wohl gar zeigen, daß in manchen Punkten der gewöhnliche Theismus, welcher über den Fichteschen Atheismus den Stab bricht, tief unter ihm steht. Das Wesentliche dieses Standpunkts ist, daß der Gegensatz von Object und Subject aufgehört hat, Beide identisch geworden sind. Diese Veränderung ist natürlich eine der beiden Glieder des Gegensatzes: was früher bloßes Object war, ist itzt moralische Weltordnung, das heißt aber nichts Andres, als seyende Vernünftigkeit, denn die moralische Weltordnung soll in ihrer Vollendung (zu der es freilich nie kommt) dies seyn, daß alle Objectivität ganz vernünftig geworden ist. Sehen wir andrerseits auf das, was früher, die Objectivität ausschließendes, Subject war, so ist dieses itzt die moralische Weltordnung wollend, und selbst ein Theil, ein Bürger derselben, als solcher ist er also mit ihr identisch. Das Mangelhafte ist, daß sowol jene Identität des Objects und Subjects die Weltordnung, Gott, nur seyn soll, und andrerseits, daß auch das Einzelwesen Theil derselben nur seyn soll.

Sechsundzwanzigste Vorlesung.

Die praktische Vernunft hat sich allerdings davon befreit, von der Wahrheit als einem fremden Object geschieden und ihr entgegengesetzt zu seyn, vielmhr ist die Wahrheit, daß Beide identisch sind, so daß der Inhalt der Religionslehre, (Gott, die moralische Weltordnung) etwas Vernünftiges ist und also die Sub-

stanz des Subjectes bildet, und umgekehrt das vernünftige Subject mit der moralischen Weltordnung als Moment oder Mittel verbunden ist. Also Identität Beider. Aber diese Identität ist nicht, sondern soll erst realisirt werden.

Sie kann aber nicht realisirt werden, denn würde sie realisirt, und wäre also keine Aufgabe mehr, so wäre sie ja auch nicht mehr für die praktische Vernunft, was sie doch seyn soll. Sie muß also unrealisirt bleiben, obgleich sie realisirt werden soll. Dieser Widerspruch ist es, welcher eben den unendlichen Progreß des Sollens erzeugt. Jene Identität soll seyn, aber sie soll auch nur seyn, d. h. sie muß ins Endlose hin angestrebt werden; würde sie erreicht, so hörte die Thätigkeit auf und es träte die „Langeweile der Seligkeit" ein. Die Thätigkeit der Vernunft besteht nur so lange, als bei jeder Realisation die Aufgabe wieder als unrealisirt erscheint.

Nun wissen wir, daß der unendliche Progreß immer als auf seine Wahrheit, auf eine wirkliche Identität der beiden entgegengesetzten Bestimmungen hinweist, die er alternirend hervorhebt (Vorl. 12). Die beiden Factoren, die in dem unendlichen Progreß des Sollens, den wir hier betrachten, sich entgegengesetzt sind, sind die beiden uns bekannten: Subject und Object. Sie sind sich noch entgegengesetzt, denn ihre Identität ist ja nicht, sondern soll nur seyn. Sie werden ferner alternirend hervorgehoben, denn immer wird die Wahrheit erst als etwas nur Subjectives (als zu rea-

Digitized by Google

lisirender Zweck) gefaßt, das objectiv werden soll; ist es aber objectiv geworden (der Zweck realisirt), so soll, was erreicht ist, doch noch einer Objectivität bedürfen, (der Zweck nicht ganz realisirt seyn), also subjectiv seyn, also objectiv werden und sofort ins Unendliche.

Die Wahrheit dieses unendlichen Progresses wird also seyn, daß die Vernunft jenes Oscilliren inhibirt, und was der praktische Idealismus als bloße, nie zu realisirende, Aufgabe faßte, als Vollendetes, Fertiges setzt. Die Identität des Subjectiven und Objectiven ist also kein bloßes Sollen, sondern ein Seyn, die Wahrheit ist nicht eine bloße Aufgabe, sondern sie ist fertig, vollendet.

Nun ist aber nur so lange, als das, womit die Vernunft zu thun hat, eine Aufgabe ist, ihr Verhalten dazu: Realisiren desselben, oder: Sache der praktischen Vernunft, des Willens, ist nur das seyn Sollende. Ist diese Sache aber eine bereits Vollendete, Fertige, so verhält sich die Vernunft dazu nicht producirend, sondern unmittelbar anschauend, und die Wahrheit, die Identität des Subjectiven und Objectiven ist itzt nicht mehr Sache des Willens, sondern der unmittelbaren Anschauung.

Nun haben wir aber gesehn, daß die Wahrheit, wie sie Sache der praktischen Vernunft ist, (oder auch die Veränderung, die mit der Wahrheit vorgegangen ist, indem sie Sache der Vernunft wurde) von zwei Seiten angesehn werden kann. Das nämlich, was bis dahin Object gewesen war (der religiöse Inhalt, Gott)

Digitized by Google

ist itzt moralische Weltordnung, d. h. seyende Vernünftigkeit, also die Substanz des wollenden Subjectes, d. h. mit ihm identisch. Andrerseits dieses, welches früher Subject war und (glaubend, zweifelnd, nichtwissend u. s. w.) das Object von sich ausschied, ist itzt selbst ein Moment der Weltordnung, d. h. mit ihr identisch. Diese Identität aber, von welcher Seite wir sie ansehen, ist nur ein Sollen.

Besteht nun der Unterschied des Standpunkts, zu dem wir itzt gekommen sind, von dem praktischen Idealismus nur darin, daß er als Seyn faßt, was dieser als bloßes Sollen setzt, so wird auch auf diesem Standpunkt die seyende Wahrheit in einer zweifachen Weise angeschaut werden können. Nämlich das, was bis dahin erst Object, hernach moralische Weltordnung gewesen war, wird itzt angeschaut werden als die seyende Substanz des anschauenden Subjectes. Dagegen das, was bis dahin erst Ich, zuletzt wollendes Subject war, wird itzt angeschaut werden als das, was wesentlich nur Moment, Accidens an jener Substanz ist.

Tritt dieser Standpunkt in der ersten Gestalt auf, daß nämlich der religiöse Inhalt als die seyende Substanz des religiösen Subjectes angeschaut wird, so gibt diese (mehr objective Gestalt) den Standpunkt, den ich als Anschauung des Absoluten bezeichne. Tritt derselbe Standpunkt in der zweiten Gestalt auf, daß angeschaut wird das religiöse Subject, welches nur Moment oder Accidens ist an jener Substanz, so gibt er in dieser mehr subjectiven Form der Selbstanschauung

Digitized by Google

die Theologie des absoluten Abhängigkeitsgefühles.

Es tritt auch hier das Bedürfniß ein, ehe wir diesen Standpunkt in der Wirklichkeit wieder erkennen, Einiges zur Erläuterung der obigen Deduction hinzuzufügen. Ich habe in derselben erstlich gesagt, daß, während die Sache der praktischen Vernunft eine Aufgabe, und ihre Beziehung auf dieselbe also Realisiren, Produciren sey, daß während dessen die Vernunft sich zum Fertigen, Vollendeten als unmittelbare Anschauung verhalte. Daß ich diese Weise des Erkennens als eine unmittelbare bezeichne, dafür kann ich den Sprachgebrauch zur Rechtfertigung anführen. So wenig nämlich der Gegensatz von unmittelbar und vermittelt ein absoluter ist, indem Alles, was zunächst als Unmittelbares erscheint, die Vermittlung in sich hat, so pflegt man doch dasjenige Erkennen wenigstens relativ unmittelbar zu nennen, welches Etwas weiß, ohne sich es durch Gründe vermittelt zu haben. „Das weiß ich einmal." Nun aber heißt Etwas durch Gründe vermitteln, es aus ihnen hervorgehn oder entstehen lassen, und so scheint schon der gewöhnliche Sprachgebrauch dasjenige Wissen, wo wir nicht den Gegenstand erst (aus seinen Gründen) hervorzubringen haben, sondern wo er ist, mit dem Namen des unmittelbaren zu bezeichnen. Daß aber diese unmittelbare Weise des Erkennens gerade Anschauung genannt wurde, auch dies wird sich wohl rechtfertigen lassen. Etymologisch hängt dies Wort mit schauen, sehen, zusammen, demjenigen Sinn, bei welchem man am allerwenigsten das Bewußtseyn hat, daß man nur mit Affectionen seines Sinnesorgans zu thun habe (so lange das Auge gesund ist, fühlt man es nicht beim Sehen), und der, weil wir dabei am allermeisten bei der Sache sind, mit Recht der gegenständliche Sinn genannt wird. Die Anschauung wird mit diesem Sinne zusammengestellt, weil

Digitized by Google

man darunter dasjenige Verhalten des Geistes versteht, wo er es ganz mit der ihm äußerlichen Sache zu thun hat (oder richtiger dem, was er dafür hält) und nicht nur sich auf seine eignen Affectionen bezieht, wie im Gefühl, welches eben deswegen mit dem am wenigsten gegenständlichen Sinne zusammengestellt wird. Das Angeschaute ist die Sache, das Ding, der Gegenstand, darin aber liegt auch dies, daß es etwas Seyendes ist, womit sie es zu thun hat. (Vom Nichtseyenden, Sollenden etwa, gibt es keine Anschauung). Noch mehr, es liegt in unserm Bewußtseyn, daß nur dort von Anschauung die Rede seyn kann, wo das Angeschaute den Charakter einer vollendeten Totalität hat; so setzt man sie denn dem discursiven Erkennen der einzelnen Merkmale entgegen, welches dem trennenden Verstande zukommt und sagt: Ich verstehe das wohl, habe aber keine rechte Anschauung davon. Dies heißt nichts Andres, als daß wir die Theilvorstellungen noch nicht in ein Ganzes combinirt haben. — Darüber, daß gesagt ward, es könne die seyende Identität des Subjectiven und Objectiven von zwei Seiten her betrachtet werden, und nach jeder die Anschauung der Form nach verschieden seyn, ist Nichts zu erinnern, da es sich hier gerade so verhält, wie beim praktischen Idealismus. —

Was nun die erste (objective) Gestalt dieses Standpunkts betrifft, so sagten wir, daß der wissenschaftliche Standpunkt, welcher die Identität des religiösen Inhaltes mit dem anschauenden Subjecte so fasse, daß jenes dargestellt werde als die Substanz des letztern, mit dem Namen der Anschauung des Absoluten bezeichnet werden könne. Mit diesem Worte bezeichneten die, welche ihm in der Philosophie das Bürgerrecht verschafften, dasjenige, was über alle Gegensätze erhaben ist, und was eben deswegen weder in sich selber einen Gegensatz haben, noch auch irgend Etwas als sich gegenüberstehend dulden kann; in beiden Fällen wäre es nicht absolut. Sehen wir nun die erste Bestimmung an, daß es selber keinen Gegensatz in sich

Digitized by Google

habe, so heißt dies nichts Anderes, als daß es ruhendes Seyn, d. h. das völlig Vollendete, Fertige sey. Nur aus dem Widerspruch geht eine Entwicklung hervor, wo deswegen kein Gegensatz, da ist entweder keine Entwicklung möglich, oder sie ist vollendet, in beiden Fällen nennen wir es ein Fertiges. (In diesem Sinn sagt man von einem Menschen, er sey fertig, wenn eine Bestimmung so Gewalt über ihn bekommen hat, daß alle ihr entgegengesetzten verdrängt sind). Die zweite Bestimmung enthält, daß das Absolute nicht nur fertiges Seyn, sondern daß es alleiniges Seyn ist; denn wäre irgend Etwas wirklich außer ihm, so würde es dadurch begrenzt werden, also kann außer ihm Nichts wirklich seyn, sondern Alles hat höchstens die Bedeutung, ein bloßes Accidens, ein Modus an dem zu seyn, was allein substanzielles Seyn hat. Sie sehen also, daß die Anschauung des Absoluten ganz das seyn wird, was wir als unsern Standpunkt beschrieben haben. In dieser Gestalt nun hat diesen Standpunkt im religiösen Gebiete geltend gemacht gleichfalls Fichte und zwar in seinen anziehenden Vorlesungen, die unter dem Titel Anweisung zum seligen Leben, oder Religionslehre, herausgekommen sind. Nachdem er den Standpunkt des praktischen Idealismus, wie er in der Wissenschaftslehre aufgestellt war, besonders durch Schellings Einfluß, ob er es gleich nicht wahr haben wollte, verlassen, und wie Jean Paul ihm auf die Anzeige, er stelle nicht mehr das Ich, sondern Gott an die Spitze des Systems, sehr witzig schrieb: „sich aus seinem System herausphilosophirt" hatte, machte er, namentlich in diesen Vorlesungen, was von ihm bis daher als Sollen gefaßt war, als Seyn geltend. In diesen Vorlesungen unterscheidet nun Fichte von seinem frühern Standpunkt (obgleich er ihn nicht seinen frühern nennt) als dem Standpunkt der höhern Sittlichkeit, den religiösen und wissenschaftlichen, den er in diesen Vorlesungen geltend macht. Nach diesem ist nun Gott allein, und außer ihm ist Nichts; er ist das Seyn,

Digitized by Google

das nicht geworden und in dem Nichts geworden ist; er ist die einzige Realität, Gott ist es, der in uns lebt und thätig ist, der Wille Gottes im Menschen ist dessen eigentlicher Antheil am Seyn, die Welt ist ein bloßes Scheinleben, nur gehalten durch die Sehnsucht nach dem wahren Leben u. s. w. Wir sehen, daß hier Gott als das Absolute gefaßt wird, das allein ein substanzielles Seyn hat, wogegen Alles als wechselnde Form verschwindet. Die einzelnen Subjecte haben kein andres Leben, als indem sie Theil am göttlichen Leben haben. Dies Leben als sein Accidens ist seliges Leben.

Diesen selben Standpunkt, welchen Fichte in seiner veränderten Lehre objectiv ausgesprochen hat, hat in der theologischen Sphäre, nur in der oben angedeuteten subjectiven Form, geltend gemacht mein unvergeßlicher Lehrer Schleiermacher, ein Mann, dem die Theologie mehr verdankt, als man itzt wahr haben will, indem er sie auf einen Punkt heben half, von dem herab allerdings sein Standpunkt als mangelhaft erscheint. Wir vergessen aber nur zu leicht, daß in solchem Fall, wenn der Kritisirte nicht seine Schultern dargeboten hätte, wir zu solcher Höhe nicht gelangt wären. Er hat diesen Standpunkt zuerst geltend gemacht in den Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, in den Monologen, zuletzt in seinem christlichen Glauben. Wir sagten, daß die subjective Gestalt dieses Standpunkts darin bestehen werde, daß das Subject sich selber anschaue als bloß Accidens Seyendes. Es wird sich also hier das Subject beziehen auf seine eigne Bestimmtheit; eine solche Beziehung ist aber das, was man Gefühl nennt. Ist nun diese Bestimmtheit die völlige Accidentalität, oder die, daß das Subject als ein Selbstloses oder Verschwindendes gesetzt ist, so wird dieser Standpunkt seyn: Gefühl der eignen Accidentalität, oder der schlechthinnigen Abhängigkeit, wie Schleiermacher in der zweiten Auflage seiner Glaubenslehre das Wesen der Religion definirt. Dies Gefühl ist nun nichts Andres, als

Selbstanschauung, Anschauung des eignen Zustandes; daher in den Reden, besonders in den Monologen eine begeisterte Beschreibung des eignen, mit der Gottheit vereinten und von ihm durchdrungnen Bewußtseyns. Es ist daher treffend gesagt worden, daß uns hier der religiöse Virtuos vor Augen gestellt werde. (Schleiermacher hat das Bewußtseyn immer, daß im Gefühl nicht Anschauung eines Anderen, eines Objectes liege, sondern daß das Gefühl nur eine Beziehung auf die eigne Bestimmtheit sey. Er sagt daher ausdrücklich: Gefühl sey kein gegenständliches Bewußtseyn. Man kann also nicht Gott fühlen, oder gar das Daseyn Gottes fühlen, sondern auf dieses höchstens aus seinem Gefühl schließen, man fühlt bloß seine eigne Bestimmtheit). Die Dogmatik ist deswegen bei Schleiermacher nur Beschreibung frommer Gemüthszustände, welche durch Reflexion in objective Behauptungen (Dogmen) verwandelt werden. Die Vereinigung nun des Subjectes mit dem Unendlichen, Gott, ist diese, daß das Subject das schlechthin Abhängige, d. h. gar nicht Reagirende ist. Sich als dieses bloße Accidens fühlen, ist Erleben der Wahrheit oder Religion. Wenn also dort bei Fichte das Absolute gefaßt war als die alleinige Substanz, so richtet sich hier der Blick auf das einzelne Subject und faßt dieses als bloß Accidentelles; in beiden Fällen ist der Inhalt der Behauptung derselbe, da es auf eins herauskommt, ob ich sage: Gott allein ist, oder ob ich mich als nicht seyend weiß. Der Schleiermachersche Standpunkt hat daher das große Verdienst, daß er das Gefühl der bloßen Accidentalität des Einzelwesens geltend gemacht hat. Eben aber, weil es dies specifische Gefühl ist, welches er geltend machte, treffen ihn die Einwände, welche die Gefühlstheologie überhaupt treffen, nicht. Eben so, wie nämlich Kants „Glauben" mißverstanden ward, eben so hört man in unsern Tagen manche Theologen das Gefühl zum Princip der Religion machen, und sich wohl gar dabei auf Schleiermacher berufen, obgleich das

Digitized by Google

Gefühl, was sie geltend machen, vom Schleiermacherschen Abhängigkeits-Gefühl toto capite verschieden ist. Jenes nämlich ist nichts Anderes, als das sogenannte unmittelbare Wissen, d. h. eine Ueberzeugung, die nicht von dem steten Bewußtseyn der Gründe derselben begleitet ist, jedenfalls aber ein gegenständliches Bewußtseyn. Daher sie z. B. fühlen, daß Gott sey, oder gar fühlen, daß Christus der Erlöser sey u. s. w. Schleiermacher konnte sich eine solche Ungenauigkeit nicht zu Schulden kommen lassen, weil er ganz richtig einsah, daß man nichts fühlt, als seine eigne Affection, und also das Gefühl nie auf ein Object geht. Im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl schaut man nur sich an als Verschwindendes gegen ein allein Substanzielles.

Wollen wir diesen Standpunkt nun mit anderen, uns bereits bekannten, vergleichen, so drängt sich uns fast unwillkührlich eine Vergleichung mit der Mystik auf, um so mehr, als Sie oft in die Gelegenheit kommen werden, zu hören, daß die Fichteschen Vorlesungen sehr mystisch seyen, oder daß Schleiermacher ein Mystiker sey. Allerdings ist eine große Aehnlichkeit nicht zu verkennen; wie dort in der Mystik der Gegensatz zwischen Ich und Glaubensinhalt, welcher sich im unendlichen Progreß der religiösen Unruhe gezeigt hatte, plötzlich gewaltsam abgebrochen ward, indem man, von ihrem Gegensatz absehend, Beide geltend machte, eben so ist hier der Gegensatz zwischen dem vernünftigen Subject und dem ihm gegenüberstehenden Objecte gewaltsam inhibirt worden; wie dort der ewige Fluß der Oscillation in die starre Ruhe eines Zustandes verwandelt ward, so ist auch hier etwas Aehnliches eingetreten, indem das Sollen in ein Seyn verwandelt ward. Es kann uns deswegen auch nicht wundern, daß (namentlich in der subjectiven Haltung des Schleiermacherschen Standpunkts) um diesen Zustand der Identität zu bezeichnen, der Ausdruck Gefühl seiner Unmittelbarkeit wegen gewählt ward. Es braucht aber der große Unter-

Digitized by Google

schied zwischen dem mystischen Gefühl der Einheit mit Gott, wo das Einzelwesen als Einzelwesen sich der Wahrheit theilhaft weiß, und dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl, wo es seine Einzelheit als verschwindend weiß, nicht mehr besonders hervorgehoben zu werden. Diesen Unterschied übersehen die, welche überhaupt vor lauter Combination zu keinem Unterscheiden kommen, (worin überhaupt alle Verworrenheit des Denkens besteht) und stellen so diesen Standpunkt des Wissens mit jenem des Glaubens unter dem Namen der Mystik zusammen, wo man doch wenigstens den ersteren als Mystik des Wissens bezeichnen müßte.

Vergleichen wir aber diesen Standpunkt zweitens mit dem des praktischen Idealismus, so sehen wir, daß er dazu den diametralen Gegensatz bildet. Während dort im unendlichen Progreß des Sollens die Wahrheit den Widerspruch in sich hatte und darum nicht war, während dessen schließt hier in der Starrheit des Seyns die Wahrheit jeden Gegensatz von sich aus und jedes Werden; während dort Gott eigentlich nicht war, sondern nur von dem Ich hervorgebracht werden sollte, während dessen ist hier nur Gott und das Ich verschwindet gegen ihn; während dort die Wahrheit nicht war, während dessen ist hier nur die Wahrheit u. s. w. Es ist daher nicht zu verwundern, daß, wenn jenem Standpunkt nicht mit Unrecht der Vorwurf des Atheismus gemacht ward, diesem der entgegengesetzte des Pantheismus gemacht wurde. Versteht man nun unter Pantheismus nicht eine Chimäre, welche nie existirt hat, (nämlich eine Ansicht, nach der alle einzelnen Dinge Gott seyen), sondern diejenige Ansicht, welche Gott als die alleinige Substanz faßt und als deren Repräsentant Spinoza aufgeführt zu werden pflegt, so ist nicht zu leugnen, daß der Vorwurf hier nicht unbegründet ist, wie denn in der angeführten Schrift von Fichte sehr Vieles wörtlich mit Spinoza übereinstimmt, und auf Schleiermacher kaum Einer so viel eingewirkt haben möchte, als Spinoza. Wenn nämlich, um die am meisten hervorstechenden Züge des Pan-

Digitized by Google

theismus hervorzuheben, derselbe keinen persönlichen Gott, ferner keine eigentliche für sich bestehende Persönlichkeit des Einzelwesens und endlich kein Böses als Böses statuiren kann, indem Alles nothwendig ist, so finden wir auf dem betrachteten Standpunkt allerdings diese Behauptungen wirklich ausgesprochen. Indem das Absolute alle Gegensätze von sich ausschließt, Persönlichkeit aber nur ist, wo Gegensatz sich findet, wird von Schleiermacher ausdrücklich behauptet (Nachlaß. 3r Bd.), Gott komme keine Persönlichkeit zu; — wir haben ferner gesehn, daß auf diesem Standpunkte das Einzelwesen nur lebt, indem es Theil hat am göttlichen Leben, und es eben deshalb sich als bloßes Accidens, (als Modus nach Spinoza's Ausdruck) fühlen müsse; — endlich wird auf diesem Standpunkt ausdrücklich das Böse nicht zum Gegentheil des Guten, sondern zu etwas minder Gutem gemacht, womit der Begriff der Strafe unverständlich wird u. s. w. (Ganz diesem entgegengesetzt, läßt der praktische Idealismus eigentlich kein Gutes zu, sondern statuirt nur das seinem Begriff nicht Entsprechende, d. h. Böse). Aber auch hier wird vergessen, daß trotz des nicht zu leugnenden Pantheismus dieses Standpunkts, Vieles sich hierin findet, das über die Lehre des gewöhnlich so genannten Theismus weit hinaus geht.

Siebenundzwanzigste Vorlesung.

Die Wahrheit ist also hier gefaßt als Seyn, d. h. die Identität des Subjectiven und Objectiven ist etwas Vollendetes. Nun hat sich aber auf den früheren Stufen, und auch noch auf der letzten gezeigt, daß Beide different sind, daß also die Wahrheit nicht ist. Diese Differenz ist auf dem Standpunkte der Anschauung nicht zu ihrem Rechte gekommen, sondern nur,

Digitized by Google

ähnlich wie es die Mystik that, ignorirt und gewaltsam negirt.

Indem sie aber nur gewaltsam auf die Seite geschoben ist, sich aber selbst als etwas Berechtigtes erwiesen hat, stehen itzt die beiden sich entgegengesetzten Bestimmungen entgegen, daß die Wahrheit *nicht ist*, und daß sie *ist*, oder daß die Wahrheit ein *Sollen*, und daß sie ein *Seyn* ist, und Beide sollen vereinigt werden.

Ist nun die wirkliche Vereinigung von Nichtseyn und Seyn Werden, so wird die Wahrheit zu fassen seyn weder als Nichtseyn, noch als Seyn, sondern als Werden. Die Vernunft wird also jenen beiden Foderungen entsprechen, wenn sie die Wahrheit in ihrem Werden erkennt.

Etwas wird nun in seinem Werden erkannt, wenn man das Gesetz oder die Regel seines Werdens weiß. Das Gesetz aber oder die Regel des Werdens nennen wir *Bestimmung* oder *Begriff*. Dieser ist das Seyn des Gegenstandes, welches zugleich ein Sollen, und das Sollen, welches zugleich ein Seyn ist. Es wird also die Wahrheit so erkannt werden müssen, indem ihr Begriff erkannt wird.

War nun das Verhalten der Vernunft, wo sie es mit einem Sollen zu thun hat: Produciren, wo sie es mit einem Seyn zu thun hat: Anschauen, so wird ihr Verhalten zu der Wahrheit als einem Werdenden Beides seyn. Es wird also die Vernunft, indem sie die Wahrheit als ein Werdendes besitzt, oder was dasselbe heißt, in-

Digitized by Google

dem sie den Begriff der Wahrheit erkennt, sie eben sowol anschauen als hervorbringen. Dieses Thun der Vernunft, welches das unmittelbare Anschauen verbindet mit dem durch eigne Thätigkeit vermittelten Hervorbringen, nennen wir Begreifen, oder speculatives Erkennen im engern Sinne. Es enthält die zuletzt betrachteten Gestalten des Wissens als aufgehobene Momente in sich.

Die Vernunft, indem sie das Werden der religiösen Wahrheit erkennt oder sie begreift, erzeugt die speculative Theologie oder Religionswissenschaft.

In dieser Deduction scheint, außerdem, daß manche Ausdrücke in einer willkührlichen oder ungewöhnlichen Bedeutung angewandt scheinen möchten, so Vieles gegen unsere gewöhnlichen Vorstellungen anzustoßen, daß wir schon deswegen hier manche Erläutrung hinzufügen müssen, ehe wir die Männer namhaft machen, die diesen Standpunkt geltend gemacht haben.

Zunächst könnte es erscheinen, als sey, wenn die Wahrheit (also z. B. Gott) als Werden gefaßt sey, dies durchaus nichts Andres, als was der praktische Idealismus behauptet habe, und sey dort zugegeben, daß man die Behauptungen desselben atheistisch nennen könne, so werde auch die speculative Theologie schwerlich vom Vorwurf des Atheismus zu retten seyn. Allein hier ist sogleich darauf aufmerksam zu machen, daß bei aller scheinbaren Aehnlichkeit (welche hier natürlich Statt finden muß, da der praktische Idealismus als ein Moment im speculativen Erkennen wirklich liegt) doch der sehr große Unterschied da ist, daß, was nur seyn soll, nie ist, dagegen was ewig wird, nothwendiger Weise auch schon existirt,

Digitized by Google

(denn was wird, hat doch wenigstens einen Anfang von Seyn). Sagt man aber, ja es sey dann nicht fertig, und die speculative Theologie lehre also, daß Gott nicht fertig sey, so kann man dies allerdings zugeben, denn fertig ist nur das Todte, (in diesem Sinne sagt man: der ist fertig) und weil eben nur das Todte fertig ist, kann Schelling ohne Blasphemie sagen: ein fertiger Gott sey kein Gott. Man spricht von Gott als von einem lebendigen Gott. Leben ist nicht bloßes todtes Daseyn, sondern was lebt, lebt nur dadurch, daß es sich erhält; da nun erhalten = fortwährend produciren, so liegt darin, daß das Lebende eigentlich nicht (nur) ist, sondern sich (erst) producirt. So ist das Lebendige kein Fertiges, nicht weil es unter dem Fertigseyn stünde, sondern weil es darüber erhaben ist. Noch mehr, eben des Gesagten wegen kann man zugestehn, daß die speculative Theologie eigentlich behaupte, Gott sey nicht. Sie behauptet allerdings, daß Gott nicht ist, d. h. sie behauptet nicht, daß Gott noch nicht ans Seyn heranreiche (wie etwa eine Vorstellung vom Vogel Greif), sondern, daß er mehr sey, als bloßes Seyn. Prägnant genommen ist daher die Frage, ob Gott Daseyn habe, mit Nein zu beantworten, weil Gott mehr zukommt als ruhendes Daseyn, Wirklichkeit nämlich und Lebendigkeit.

Daß hier der Ausdruck Werden gebraucht ward, geschah, weil er der abstracteste ist, der eine Einheit von Nichtseyn und Seyn ausdrückt, und Veränderung etwa oder Bewegung schon eine Menge anderer Bestimmungen hinzutragen (indem Veränderung = Werden einer Qualität, Bewegung = Veränderung des Raumes u. s. w.). Freilich ist der Ausdruck Werden sogleich unpassend, sobald man eine Zeitvorstellung hinzuträgt. Eine solche ist zu entfernen, da hier unter Werden das ewige, zeitlose Werden verstanden wird. Sollte man den Ausdruck Proceß passender finden, so könnte ich auch sagen, die Wahrheit sey hier als Proceß gefaßt, wie man das Leben einen Proceß nennt. Dasselbe gilt von dem Worte Entwicklung, die durchaus keine

Digitized by Google

zeitliche zu seyn braucht, wie der Ausdruck in der Mathematik: Daraus entwickelt sich u. s. w. zeigt. Gar zu sehr erinnert an die Zeit der Ausdruck Geschichte; da Geschichte nichts Andres als Entwicklung in der Zeit ist, so hat man es mit Recht anstößig gefunden, wenn von Seiten der speculativen Theologie gesagt ist, man wolle eine Naturgeschichte des Absoluten geben, wo zu dem unpassenden Ausdruck Geschichte, der noch unpassendere Natur hinzugefügt ist. Ewige Geschichte des Absoluten wiese durch den Zusatz ewig darauf hin, daß von einer Entwicklung in der Zeit nicht die Rede ist.

Ich habe dann das Wort Begriff gebraucht in einer Bedeutung, welche Ihnen vielleicht aufgefallen ist, indem ich sagte, er sey das Gesetz des Werdens; ich kann hier sogleich, vielleicht deutlicher sagen, Gesetz der Entwicklung. Ich habe schon einmal (Vorl. 22.) darauf hingewiesen, daß man das Wort Begriff häufig anwendet, wo man eigentlich allgemeine Vorstellung sagen sollte, wo denn Begriff nichts Andres ist, als bloß eine subjective Vorstellung, die mit der Wirklichkeit Nichts zu thun habe. Um diese Ansicht zu entfernen, habe ich mit Begriff zugleich das Wort Bestimmung als (hier) gleichbedeutend angeführt. Unter Begriff wird also nichts Andres hier verstanden, als das eigentliche Wesen, seine immanente Bestimmung. Dieses Wort zeigt mit seinen zwei Bedeutungen, nach welchen es einmal das Ziel der Entwicklung bezeichnet, („das ist die Bestimmung des Menschen"), und andrerseits so viel als Qualität heißen kann („wir finden hierin diese Bestimmungen") wirklich die doppelte Bedeutung des Begriffs an, die wir so bezeichneten, daß wir sagten, er sey das Sollen, das zugleich ein Seyn ist, und umgekehrt. Daß das Wort Begriff wirklich so gebraucht wird, zeigt z. B. der Ausdruck: dieses oder jenes entspreche seinem Begriff nicht, (also Bestimmung im ersten Sinnt), und daß man darunter auch untrennbare Eigenschaft verstehe, zeigt der Satz: Im Begriff des Triangels liege, daß sein Winkel = 2 R.

Was der Begriff eines Gegenstandes ist, das ist er, und seine ganze Entwicklung besteht nur darin, zu werden, was sein Begriff ist. So soll der Mensch vernünftig seyn, weil er ein vernünftiges Wesen ist. Wir können daher den Begriff als den göttlichen Gedanken in den Dingen bezeichnen, oder als das, was Gott mit ihnen vorhat, wozu er sie bestimmt. Haben wir als den Begriff des Menschen Vernünftigkeit erkannt, so wissen wir auch, daß seine ganze normale Entwicklung durch diesen Begriff bestimmt ist. Der Begriff ist also hier so das Gesetz der Entwicklung, daß er an jedem Punkt derselben sagt, was das sich Entwickelnde ist, und wozu es sich entwickeln soll, ganz ähnlich, wie etwa die Formel einer Curve (überhaupt nach meiner Ansicht das passendste Beispiel des Begriffs), eben weil sie das Gesetz der Entwicklung giebt, am besten sagt, was die Curve ist.

Begriff und Begreifen hängt so genau mit einander zusammen, daß es sich von selbst zu verstehen scheint, daß den Begriff erkennen = begreifen. Indeß, da wir das Wort Begriff in einer Bedeutung genommen haben, die es zwar nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch hat, die man aber doch nicht immer mit ihm verbindet, könnte doch noch das Bedürfniß entstehen, nachzuweisen, daß es das Begreifen wirklich immer mit einer Entwicklung zu thun habe, und ob sich wirklich darin Anschauen und Hervorbringen vereinige. Nun hat man aber nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht eher eine Wahrheit begriffen, als wenn man gesehn hat, daß sie aus Gründen, denen man Gültigkeit zuschreibt, nothwendig folgt. Was heißt dieses aber anders, als daß erst dasjenige begriffen ist, was als Resultat erscheint von des Beweisenden und unsrer eignen Thätigkeit? Er soll es resultiren lassen, d. h. er soll es aus den Gründen hervorbringen (daher elicere). Andrerseits aber hat man eben so das Bewußtseyn, daß man nur das begreifen könne, was wirklich ist, (daß 2 × 2 = 5, will

Niemand begreiflich gemacht haben), also geschieht das Begreifen nach unsrer gewöhnlichen Vorstellung durch ein Hervorbringen dessen, was ohne unser Hervorbringen ist. Beides liegt nun auch in dem Begreifen, wenn wir dies Wort streng wissenschaftlich nehmen. Da besteht das Begreifen darin, daß wir durch unsere Thätigkeit die Bestimmungen, die in einem Begriff liegen, herausseszen, und indem wir so, gleichsam Hebammenkunst übend, nur dasjenige hervorbringen, was selber hervorkommt, der eignen Entwicklung des Gegenstandes nach denken. Ohne unser Denken entwickelt er sich nicht, aber unser Denken soll nur seine Entwicklung hervorbringen. In so fern wir also seiner Entwicklung zusehn, verhalten wir uns anschauend, indem wir sie hervorbringen, producirend. Nennen wir das Erste, weil es durch den Gegenstand gebunden ist, Erkennen a posteriori, das letztere Hervorbringen (Construiren etwa) a priori, so sehen Sie, daß das Begreifen, weil Beides, keines von Beiden ist. Ist in der Anschauung das Object unmittelbares Object, im Produciren durch unsre Thätigkeit vermittelt, so wird das Begreifen über diesen Gegensatz erhaben, weder nur unmittelbares, noch nur vermitteltes Wissen seyn. Der ganze Gang, den wir in dieser Vorlesung befolgt haben, kann als ein Versuch, das religiöse Bewußtseyn begreifend zu betrachten, zum Anschaulichmachen dessen, wie man zu begreifen sucht, dienen. Wir haben in diesem Gange immer uns thätig verhalten und die Bestimmungen herausgesetzt, die in einer entwickelten Stufe lagen, wir haben aber immer nur herausgesetzt, was in ihr lag, und also weder a priori construirt, noch a posteriori nur erfahren. Indem eine solche Betrachtung zusieht, wie der Gegenstand sich entwickelt, kann man sich versucht fühlen zu sagen, die begreifende Betrachtung habe es mit der Genesis des Gegenstandes zu thun. Dieser Ausdruck ist nur so lange richtig, als man nicht die äußere Genesis, wie sie durch Veranlassungen, die dem Wesen des sich Entwickelnden

Digitized by Google

fremd sind, vermittelt ist, versteht, sondern die ewige, innere Genesis und Entwicklung, welche man am passendsten durch das Wort Dialektik bezeichnet hat. Hätten wir z. B. immer nur eine sogenannte psychologische Erklärung der Entstehung der einzelnen Stufen gegeben, etwa so wie wir sie am Schluß der siebenten Vorlesung rücksichtlich des dogmatischen Aberglaubens gaben, so wäre das eine genetische Betrachtung gewesen, sie hätte aber nur gezeigt, wie jede Gestalt des religiösen Bewußtseyns entsteht; warum sie entstehen muß, hätte sie nicht gezeigt. Dies konnte nur dadurch eingesehn werden, daß wir etwa im Begriff des Dogmatismus diese Nothwendigkeit erkannten, oder daß wir sahen, jener sey eigentlich schon dogmatischer Aberglaube und dieser sey nur wirklich, was jener eigentlich war. In diesem Widerspruch, daß etwas eigentlich etwas Andres ist, als es wirklich ist, liegt die Nothwendigkeit der Entwicklung, die man Dialektik nennt. Unsere Untersuchung ist bisher ein Reproduciren der eignen Dialektik des religiösen Bewußtseyns gewesen. (Vgl. Vorl. 2).

Wir haben dann das Begreifen auch speculatives Erkennen im engern Sinn genannt. Nach dem, was schon öfter über den Ausdruck speculatives Erkennen beiläufig gesagt ist, werden wir dies nicht mehr bestreiten können. Denn das Wesen desselben bestand ja in Nichts Anderem als darin, daß die erkennende Vernunft in dem Erkannten sich selbst wie in einem Spiegel sah; nun aber besteht das Begreifen, wie wir gesehen haben, darin, daß wir von dem Begriff des Gegenstandes (im objectiven Sinn) einen Begriff (subjectiv genommen) bekommen, oder anders ausgedrückt: Wir verhalten uns dabei denkend, und was wir dadurch erkennen, ist nur der (göttliche) Gedanke, der in den Dingen liegt. Unser Thun ist also, daß wir, indem wir der Wahrheit nachdenken, eben nur Gott nachdenken, d. h. sein Denken in uns walten lassen. Da also unser Thun Denken, das Erkannte aber gleichfalls Denken ist, so ist unsre Erkenntniß darin mit dem

Digitized by Google

Gegenstande identisch, d. h. speculative Erkenntniß. Wir sagten aber, sie sey es im engern Sinn, als könne im weitern Sinn auch eine andre Erkenntniß auf diesen Namen Anspruch machen. Das ist ganz richtig, denn da eigentlich (d. h. an sich) jedes Wissen schon Selbsterkennen der Vernunft in den Objecten ist, und je höher es sich entwickelt, um so mehr es dazu auch wirklich wird, so ist auch jedes Wissen wenigstens ein Anfang von speculativer Erkenntniß, nur nicht, daß es expreß als dieses gesetzt wäre. Dies Letztere ist nur das begreifende Erkennen, welches eben deswegen im eigentlichen oder engern Sinn so genannt wird.

Wie das Begreifen das Produciren und Anschauen als aufgehobne Momente in sich hat, so enthält auch die speculative Theologie die zuletzt betrachteten Gestalten der Religionswissenschaft als aufgehobne Momente in sich. Dies heißt nicht, sie sey aus praktischem Idealismus und Pantheismus zusammengesetzt, denn dann wären sie Beide, was sie waren, trotz ihrer Verbindung, sondern sie enthält sie Beide in dieser organischen Einheit, wo Beide aufgehört haben zu seyn, was sie waren. (So sind im lebendigen Organismus Sauerstoff, Wasserstoff u. s. w. nur als aufgehobne Momente, er ist nicht aus ihnen zusammengesetzt, sondern als diese Stoffe treten sie erst hervor, wenn er aufhört, in der Verwesung. Oder: nach der Göthe'schen Farbenlehre würde die Zusammensetzung oder Mengung von Licht und Dunkel farbloses Grau geben, dagegen Aufhebung Beider die Farbe). Will man sie als das nehmen, was sie vorher waren, so muß man jene organische Einheit vorher zerreißen, sie trennen; im normalen Zustande haben sie sich so neutralisirt, daß die speculative Theologie weder das Eine noch das Andre ist, eben wie das Salz weder Säure noch Oxyd. Eine solche gewaltsame Trennung wird nun (freilich zum Theil veranlaßt von denen, die sich zur speculativen Theologie bekennen, und einseitig das eine oder das andre Moment isolirt hervor-

Digitized by Google

heben), von denen vorgenommen, welche nur die eine oder die andere Bestimmung hervorheben und, indem nun diese natürlich die Gestalt bekommt, welche sie früher hatte, ehe sie von der entgegengesetzten neutralisirt ward, itzt entweder den Vorwurf des Fichteschen Atheismus, oder des Pantheismus der speculativen Theologie machen. Betrachten wir den ersteren Vorwurf, so haben wir schon darauf aufmerksam gemacht, daß wenn dort Gott gar nicht war, ihm doch, wenn er als Leben gefaßt wird, die Wirklichkeit nicht abgesprochen wird. Wir haben ferner gesehn, daß dort die Identität des Subjects mit Gott ewig nur seyn soll, nie ist, und daß also, da nur in dieser Vereinigung die Seligkeit besteht, das tantalische Leben der Unseligkeit fixirt ist. Die speculative Theologie hingegen, indem sie diese Vereinigung nicht ins Endlose hinaus schiebt, behauptet die Realität des Guten und der Seligkeit des Subjectes. Eben dieser leicht zu erkennenden Unterschiede wegen ist es aber erklärlich, warum die Vorwürfe, welche die speculative Theologie des Atheismus zeihen, verhältnißmäßig selten sind gegen die, welche ihr den Vorwurf des Pantheismus machen, mit dem jenes Beides wohl zu vereinigen sey; es läßt sich aber zeigen, daß dieser eben so in der speculativen Theologie aufgehoben ist wie jener. Im Pantheismus war die Wahrheit zu einem bloßen Seyn gemacht, welches allen Gegensatz von sich ausschloß und daher nothwendig eine unpersönliche Substanz, die allein Seyn hat, seyn mußte; die speculative Theologie faßt Gott als Proceß, d. h. als lebendiges Bewußtseyn, und läßt ihn eben deswegen nicht jeden Gegensatz fliehen, sondern wirkliche Wesen sich gegenüber setzen. Mit andern Worten: Die absolute Substanz kann nichts Anderes außer sich dulden. Gott als Subject, d. h. als Persönlichkeit, entläßt Persönlichkeiten als frei, und läßt die Differenz zu, damit eine höhere, bewußte Identität eintrete, Liebe statt des nur fürchtenden Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit. Nach

Digitized by Google

dem Pantheismus waren diese nur Scheinexistenzen, deren Seligkeit nur darin bestand, Theile seines Lebens zu seyn, wir scheinen Aehnliches als Lehre der speculativen Theologie gesetzt zu haben, indem wir sagten, daß nach ihr man das göttliche Denken in sich walten lasse. Aber man läßt es eben walten, und darin, daß wir es zulassen (wir können es auch nicht zulassen und unsre eigenen perversen Gedanken haben) darin liegt, daß wir mehr sind, als bloße Scheinexistenzen, und nicht uns nur schlechthin abhängig zu fühlen, sondern als frei zu wissen haben. Unsere Identität mit Gott ist nicht das absolut Fertige, sondern sie wird, darin liegt endlich der große Unterschied der Lehre der speculativen Theologie vom Pantheismus hinsichtlich des Bösen. Dieser leugnet es so, daß er es selbst zu etwas Nothwendigem macht und höchstens für ein minder Gutes erklärt. Nach dem Pantheismus ist also das Böse, aber es ist nur nicht böse; nach der Lehre der speculativen Theologie ist das Böse böse, aber es ist kein ruhendes Seyn, sondern ein Vergängliches, ein Durchgangspunkt, so daß es nicht ist, sondern vergeht. Mehr wird zur Rechtfertigung jener Vorwürfe nicht zu sagen seyn; sie beruht, wie gesagt, auf gewaltsamer Trennung des identisch Gewordnen.

Wenn sich die speculative Theologie darauf beschränkt, den Begriff Gottes, wie er in der christlichen Religionslehre gegeben ist, sich entwickeln zu lassen und Alles, was die christliche Lehre enthält, als nothwendige Entwicklung dieses Begriffs darzustellen, so ist sie speculative Dogmatik.

Wo sie aber nicht vom Gegebnen ausgeht, sondern den Begriff Gottes, wie er sich im ganzen System des Wissens ergeben hat, sich entwickeln läßt, und sich nicht auf den Kreis der christlichen Religion beschränkt, son-

Digitized by Google

dern Stufen der nothwendigen Entwicklung des Gottesbegriffs auch in den andern Religionen nachweist, da ist sie Religionsphilosophie.

Sowol hinsichtlich des Umfangs, als der Form Beider ist in den obigen Worten ihre Verwandtschaft, wie ihre Verschiedenheit ausgesprochen.

Unter Dogmatik versteht man allgemein die Wissenschaft von den christlichen Glaubenslehren. Man hat dabei das Bewußtseyn, daß die Wissenschaft, wie ihre Quelle, die Vernunft, nur eine ist, und spricht daher von der Wissenschaft der Glaubenslehren (meines Wissens ist Hase der einzige, der die Dogmatik als eine Wissenschaft von der in der Kirche gültigen Religion definirt). Da nun aber doch die Erfahrung lehrt, daß verschiedne Dogmatiken aufgestellt worden (eine Erfahrung, die vielleicht Hase dazu gebracht hat, so zu definiren) so können sich diese nur so von einander unterscheiden, wie man, trotz dem, daß das Wissen nur Eines ist, doch verschiedne Weisen des Wissens unterscheidet, nämlich als verschiedne Entwicklungsstufen des einen Wissens. Das heißt, je nachdem der, welcher eine Dogmatik aufstellt, auf einer oder der andern Stufe des Wissens steht, je nachdem wird auch seine Dogmatik von der eines andern Dogmatikers abweichen. Durch diese Abweichungen entstehen also verschiedne Dogmatiken, eine der historischen Schule, eine naturalistische, eine rationalistische u. s. w. Wird nun auf dem Standpunkt des speculativen Erkennens der Versuch gemacht, die christlichen Glaubenslehren wissenschaftlich darzustellen, so wird ein solcher Versuch unter die Gattung Dogmatik fallen, als specifische Differenz von allen andern Weisen der Dogmatik wird die Stufe des Wissens hinzugefügt, und diese Dogmatik speculative Dogmatik genannt. Daß es ihr wesentlich seyn wird, Alles, was sie enthält, zu begreifen, d. h. aus einem Begriff sich entwik-

Digitized by Google

keln zu lassen, liegt darin, daß sie speculative Dogmatik ist; daß dieser ihr Begriff durch Bibel und Kirche gegeben ist, ist damit gesetzt, daß sie Dogmatik, oder Wissenschaft der christlichen Religionslehre ist. Die Dogmen sind ihr gegeben, und sie hat sie zu begreifen, d. h. entstehen zu lassen. — Unter Religionsphilosophie verstand man lange Zeit, und versteht noch itzt großen Theils das, was man wohl auch natürliche oder rationale Theologie zu nennen pflegt, eine wissenschaftliche Darstellung nämlich der religiösen Wahrheiten, wie sie nicht einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft angehören, sondern Eigenthum aller Religionen sind. Dieser Bestimmung gemäß suchte die Religionsphilosophie das Gemeinschaftliche in allen Religionen darzustellen. Schleiermacher sah es nur zu wohl ein, daß, wenn man nur das Gemeinsame aus allen Religionen hervorheben wollte, dieses ein Minimum, wenn nicht gar = 0 werden würde. Andrerseits ließ ihn sein scharfes Auge für Unterschiede und Eigenthümlichkeiten leicht einsehen, daß gerade in dem, worin die verschiednen Religionen von einander abweichen, die höchste Wichtigkeit sey. Er stellt daher als Begriff der Religionsphilosophie auf, sie müsse ein Theil der wissenschaftlichen Geschichtskunde, eine kritische Vergleichung der verschiednen Religionen seyn. Wird auf dem speculativen Standpunkt eine Religionsphilosophie aufgestellt, so wird sie nothwendig Beides zugleich. Indem sie nämlich den Begriff Gottes entwickelt, nicht wie er der durch die christliche Religion gegebne ist, sondern wie er in allen verschiednen Religionen vorkommt, gibt sie einmal das, was in allen Religionen das Gleiche ist; da aber dieses Gleiche in den verschiednen Religionen verschieden entwickelt ist, so wird andrerseits auch der Verschiedenheit der Religionen ihr Recht geschehen. Schleiermacher konnte auf einem Standpunkt, wo Alles als Seyn gefaßt wird, auch die Verschiedenheit nur als eine Seyende fassen; daher unterscheiden sich bei ihm die Re-

Digitized by Google

ligionen nicht nur als Stufen, sondern auch als Arten. Auf einem Standpunkte, wo dagegen die Wahrheit als sich Entwickelndes gewußt wird, werden die verschiednen Religionen zu verschiednen nothwendigen Entwicklungsstufen der Religion überhaupt, und man kann, da in der letzten Stufe, als dem Ziel der Entwicklung, die Wahrheit derselben liegt, sagen, daß die Religionsphilosophie in allen Religionen Versuche der wahren Religion zu erkennen hat, die man verunglückt nennen kann, in sofern sie, die ein bloßer Durchgangspunkt seyn sollten, als das Höchste sich geltend zu machen gesucht haben.

Vergleichen wir nun beide Wissenschaften mit einander, so ist das Gemeinschaftliche, daß Beide den religiösen Inhalt zu begreifen und also dialektisch zu entwickeln haben. Alles, was daraus für Beide gemeinschaftlich folgt, braucht hier nicht hervorgehoben zu werden, da, was von der speculativen Theologie überhaupt gilt, nicht minder auf sie als speculative Dogmatik, als auf sie als Religionsphilosophie seine Anwendung findet; dagegen müssen wir zusehn, was aus der gegebnen Begriffsbestimmung für den Unterschied beider Wissenschaften folgt. Dieser ist

a) ein Unterschied hinsichtlich des Umfanges. Da springt es in die Augen, daß die Religionsphilosophie mehr enthält, als die speculative Dogmatik; indem sie nämlich alle Religionen als verschiedne Entwicklungsstufen betrachtet, wird sie sich nicht auf eine wissenschaftliche Darstellung des Christenthums beschränken, sondern wird alle andern Religionen mit enthalten müssen. Ist nun (wie hier anticipirend gesagt werden kann) die christliche Religion die höchste Entwicklungsstufe, so wird die Religionsphilosophie zu zeigen haben, wie die verschiednen Religionen die Stationen bezeichnen, welche die Religion durchläuft, um zur christlichen Religion zu werden; sie wird also jenen ganzen Weg, um den sich die Dogmatik nicht bekümmert, mit darzustellen, und damit das Verhältniß der christli-

Digitized by Google

chen Religion zu allen übrigen zu fixiren haben, so daß sie in ihrem letzten Theile alles das enthalten wird, was den ganzen Inhalt der Dogmatik ausmacht. Andrerseits aber enthält auch wiederum die Dogmatik mehr als die Religionsphilosophie, weil diese sehr wesentliche Bestandtheile der Dogmatik von sich ausschließt. Indem nämlich die Dogmatik von einem Gegebnen ausgeht, nämlich dem, was durch eine bestimmte Offenbarung in einer bestimmten Kirche gelehrt wird, muß sie Exegetisches, Historisches u. s. w. mit enthalten, worum sich die Religionsphilosophie, die ihren Anfang nicht von einem gegebnen, oder von Außen her gewordnen Begriff nimmt, natürlich nicht bekümmert. Beide Wissenschaften bilden daher gleichsam zwei sich schneidende Kreise, welche ein Gebiet gemeinsam haben (das Begreifen der christlichen Lehre), deren jeder aber noch ein Gebiet hat, welches von dem Andern nicht tangirt wird. Die Dogmatik enthält, was die Religionsphilosophie nicht kümmert, und die Religionsphilosophie, worein sich die Dogmatik nicht zu mischen hat. Mit dem zuletzt Erwähnten hängt zusammen:

b) der Unterschied hinsichtlich der Form. Die Dogmatik, indem sie sich darauf beschränkt, den Inhalt der christlichen Lehre als Entwicklung des christlichen Gottesbegriffes zu begreifen, hat diesen, wie er in der christlichen Lehre vorgefunden wird, aufzunehmen und geht also von einem empirischen Datum aus. Eben so erscheinen auch im Fortgange die einzelnen Lehren wieder als empirische Daten und sind als solche aufzunehmen. Diese Form des Gegebenseyns muß allerdings in sofern aufgehoben werden, als die speculative Dogmatik, eben weil sie dies ist, Alles als ein Bild der Vernunft zu erkennen hat, und also endlich gar nichts übrig bleiben darf, als ein bloß empirisch Gegebnes (höchstens als nicht aufgehender Rest der Zufälligkeit); aber der Weg, den sie einschlägt, wird doch immer der seyn, daß sie ausgeht von dem Gegebnen und au-

Digitized by Google

langt bei dem über das Gegebenseyn Erhabnen, daß sie die Wahrheit als ein Wirkliches vorfindet und nun von diesem Wirklichen die Nothwendigkeit begreift, oder, um in einer itzt beliebteren Form es auszudrücken, die speculative Dogmatik geht von der Geschichte aus und erkennt in ihr die Idee wieder. Da die Religionsphilosophie nicht auf den Kreis der einen Religion beschränkt ist, so wird sie sich eben deswegen ganz anders zu verhalten haben. Ihr ist der Anfangspunkt nicht ein Vorgefundenes, sondern das, was aus den Wissenschaften, die ihr vorhergingen: Psychologie, Rechtsphilosophie u. s. w., resultirte. Diesen Begriff Gottes, welcher ein Resultat ist, das im Lauf des Systems erworben ward, diesen betrachtet sie in seiner nothwendigen Entwicklung und von den verschiednen Stadien seiner Entwicklung aus sieht sie sich nun um nach Erscheinungen in der Wirklichkeit, die auf den je verschiednen Entwicklungsstufen stehen geblieben sind. Ihr wird, denn sie ist speculative Theologie, eben so wie der Dogmatik das Resultat seyn, daß Positives und Vernünftiges Wirkliches und Nothwendiges, Geschichte und Idee identisch sind, aber sie wird von dem Vernünftigen, Nothwendigen, der Idee, ausgehn und wird zeigen, daß dieses auch wirklich, Geschichte ꝛc. ist, während die Dogmatik gerade den umgekehrten Weg einschlägt. Kurz, bei aller Verwandtschaft, die als speculative Religionswissenschaft die systematische Theologie und die Religionsphilosophie haben, wird der Unterschied der Form zwischen Beiden nicht verschwinden.

Es bleibt uns nun übrig, den Standpunkt des Wissens, den wir als speculatives Erkennen bezeichneten, und seine Anwendung auf das theologische Gebiet in der Wirklichkeit wiederzuerkennen. Das Verdienst, den Standpunkt, wo die Wahrheit als Werden, als Proceß gefaßt wird, zuerst geltend gemacht zu haben, gehört dem Heros der Philosophie, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling an. Von

Fichte ausgehend und dabei zu Spinoza gezogen, zeigen seine ersten Schriften eine vorwiegende Tendenz erst zu Jenem und dann zu Diesem, bis es ihm gelang, die Starrheit und Leblosigkeit des Spinozismus durch die Fichtesche Unruhe zu brechen, und Leben dieser Marmorbildsäule einzuhauchen. Schelling beschränkte sich zuerst darauf, den Proceß der Entwicklung nur in einer Sphäre des Wissens, in der Natur, aufzuweisen. Hier sollte die speculative Physik oder Naturphilosophie das (zeitlose) Werden der Natur erkennen und in ihren Producten eine Stufenfolge erkennen, gleichsam die versteinerten Bildungen, womit die Natur den Weg ihrer Entwicklungen bezeichnet. Man hat alle ausdrücklichen Erklärungen Schellings ignorirt, wenn man, was nur ein Theil der Philosophie seyn sollte, zum ganzen System machte und dieses Naturphilosophie nannte. Da er eine ganze Darstellung der Philosophie des Geistes im Anfange nicht gegeben hat, so fehlt auch eine ausführliche Religionslehre. Anfänge derselben finden wir in der Schrift über das akademische Studium, so wie in der Schrift über Philosophie und Religion. Eine Basis zu einer begreifenden Darstellung des religiösen Inhalts legte er in seiner tiefsinnigen Abhandlung über die Freiheit, welche (freilich oft in einer an Mystik erinnernden Form) das gibt, was man als eine Naturgeschichte des Absoluten perhorreseirt hat, weil man es nicht faßte. Die von Schelling versprochne Philosophie der Mythologie wird wahrscheinlich auf diese Basis fortbauen. Bereits zwei Jahre früher aber war von Schellings Schüler und Genossen, später dem Ausbilder seines Systems, meinem unsterblichen Lehrer Georg Wilhelm Friedrich Hegel erschienen: die Phänomenologie des Geistes, ein Werk, das Hegel seine Entdeckungsreisen genannt hat, und das uns allerdings Nachricht bringt von zauberhaften Inseln, die auf dem wüsten Ocean der Theologie Keiner vor ihm gefunden hatte. Dieses Werk, welches außer der Tendenz, in die Schellingsche

Digitized by Google

Philosophie einzuleiten, eine dialektische Entwicklung der höchsten Weisen des Bewußtseyns und also auch des religiösen gibt, enthält mehr Religionswissenschaft, als manches dogmatische Lehrbuch. In seiner Encyclopädie hat Hegel mehr nur den Ort angezeigt, den die Religionsphilosophie im ganzen System einzunehmen habe; bloß diesem Gegenstande gewidmet sind die nach Hegels Tode von Marheineke herausgegebnen Vorlesungen über Religionsphilosophie, ein Werk, das alle die Vorzüge, aber auch alle die Mängel hat, die sehr treu wiedergegebne akademische Vorlesungen haben und haben müssen, im Vergleich mit streng systematischen Werken. Außer Schelling und Hegel nennen wir hier die Geistesverwandten Steffens, Baader, Schubert u. A. Schelling und Hegel sind, Gott sey Dank, nicht ohne Einfluß in der Theologie geblieben, sondern Anhänger wie Gegner hervorrufend, haben sie in der wissenschaftlichen Theologie ein neues Leben hervorgebracht. Bleiben wir bei den erstern stehn, so ist als eine speculative Dogmatik ganz im Sinn der früheren Schriften Schellings zu nennen: Möller speculative Darstellung der christlichen Lehre, ferner kann Simon Erhard Einleitung ins theologische Studium genannt werden, ein sehr geistreiches und anregendes Buch, obgleich sehr vieles Unbegründete darin vorkommt; bedeutend in dieser Hinsicht ist die Einleitung in die Dogmatik von Baumgarten Crusius, der später diesen Standpunkt, wie es scheint, ganz aufgegeben hat. Hegels Einfluß hat sich gleichfalls nicht ohne Frucht gezeigt. Das entschiedenste Verdienst um speculative Dogmatik haben sich ohne Zweifel erworben der itzt verewigte Daub, und mein verehrter Lehrer und Freund Marheineke. Außer ihnen nenne ich Rosenkranz, — Weiße und Fichte suchen die in Hegels Schule geschärften Waffen gegen ihn zu richten. Auch innerhalb der katholischen Kirche regt sich stark eine speculative Behandlung ihrer Lehre; Baader hat Vorlesungen über speculative Dogmatik gegeben; von

ihm angeregt, später gegen ihn sich erklärend, sind die Bestrebungen von Günther und Pabst. Staudenmeyer hat gleichfalls Verdienstliches gegeben. Ich muß gestehn, mir kommt es bisweilen vor, als werde dies speculative Interesse, welches die katholische Kirche duldet, wie sie früher die Scholastik duldete, eben so, wie diese dazu dienen, ihren Bau zu erschüttern, nicht, als wenn ich meinte, daß die, welche es hegen, es nicht aufrichtig mit der katholischen Kirche meinten; im Gegentheil, sie zählt unter ihnen die bedeutendsten und eifrigsten Anhänger, aber dies war der Fall auch bei den Magistris. Wie es darin gehen mag, so viel ist gewiß, daß in dem Erwachen des speculativen Bedürfnisses in jener Kirche der Boden geebnet wird zur wahren geistigen Eintracht, die nicht durch Controversen gestört, sondern oft viel mehr gefördert wird.

Achtundzwanzigste Vorlesung.

Im Einklange mit der Foderung des Spinoza, man solle humanas actiones non ridere, non lugere neque detestari sed intelligere, haben wir in der Betrachtung der nothwendigen Entwicklungsgeschichte des religiösen Bewußtseyns stets dies unser Geschäft seyn lassen, diese Nothwendigkeit sowol, als die Bedeutung jeder Stufe zu begreifen. Wenn es nun auch hierin mit dem ridere nicht so streng genommen wurde, daß, wo uns das risibile zu sehr entgegentrat, wir stets des risum teneatis amici eingedenk geblieben sind, so werden Sie mir doch das Zeugniß geben, daß ich mich vom lugere et detestari eben so fern gehalten habe, wie vom Anrühmen und Preisen irgend eines Standpunkts. Unser Loben bestand darin, daß wir ihn als nothwendig darzuthun suchten, unser Kritisiren und Tadeln darin, daß wir zeigten, daß er sich selber richte, so daß wir ganz nach dem alten Grundsatz nur tadelten, indem nicht wir gerade, sondern der Standpunkt selber es besser

Digitized by Google

machte. Der Uebergang in eine folgende Stufe gab die Kritik eines Standpunkts ab. Indem wir nun den Standpunkt der speculativen Theologie genugsam charakterisirt haben, scheint es, daß hier dieselbe Pflicht mir obliege, Ihnen zu zeigen, welcher Standpunkt höher stehe wie dieser, und in welchen er nothwendig übergehn müsse. Es würde wohl auch schwerlich Ihnen genügen, wenn ich sagte, mir sey kein höherer bekannt und ein Schelm gebe mehr als er hat, denn Sie würden ohne Zweifel fühlen, daß es unangemessen sey, einen Vortrag, der die größtmöglichste Objectivität behaupten wollte, wegen eines so subjectiven Umstandes abzubrechen. Noch mehr, Sie werden wohl alle verlangen, daß Ihnen ein Beweis gegeben werde, dafür, daß, wenn die Untersuchung hier geschlossen wird, dies mit Recht geschehe. Ein solcher Beweis kann nun allerdings gegeben werden, ehe ich aber ihn zu geben versuche, erlauben Sie mir einige, wenn Sie wollen beruhigende, Bemerkungen. Sobald Einer meint, sein Standpunkt sey der wahre, so wird das sogleich Arroganz genannt, sobald er aber gar wagt, es auszusprechen, so gibt es Viele, die ihn eigentlich als einen Bedlams-Candidaten ansehn. Die Bescheidenheit oder gar Demuth verlange, sich zu gestehn, daß man irren und der Gegner auch Recht haben könne u. s. w. Diese sogenannte Demuth, die wirklich bald so weit gehn wird, daß, wenn man seinen Gott anruft, man zu gleicher Zeit demüthiger Weise zugeben wird, er sey der wahre Gott gar nicht, diese ist uns übrigens nicht unbekannt, wir haben sie als ironischen Standpunkt bereits kennen lernen. Wer sie hegt, kann überhaupt gar keine Ueberzeugung haben, wie wir auch dort gezeigt haben, und wer von einer Ueberzeugung spricht, ohne daß er sie für die einzig wahre hält, hat überhaupt keine. Lassen Sie sich aber, indem ich dies ausspreche, nicht durch das Gerede einschüchtern, das man heut zu Tage oft hört, ja, wenn dieser Standpunkt der höchste sey, so trete itzt ein Stillstand ein in der Entwicklung des

Digitized by Google

Geistes, so hieße das behaupten, auch nach Jahrhunderten werde man nicht über die Hegelsche Philosophie hinauskommen und was des Redens der Art mehr ist. Daß nach Jahrhunderten die Welt eine ganz andere, daß eben deswegen auch das Weltbewußtseyn, d. h. die Philosophie eine ganz andere seyn werde, ist sehr möglich, eben weil aber wir nicht nach Jahrhunderten leben, eben deswegen kann dies immer der absolut wahre Standpunkt seyn. Das ist er so lange, als nicht ein andrer ihn widerlegt hat. Es ist eben so gut möglich, daß nach Jahrhunderten es kein Eigenthum mehr geben wird; wer aber itzt es nicht respectiren wollte, der würde für diese Anticipation der Zukunft ein Dieb gescholten, und es geschähe dem Feuerkopf schon recht. Also weder das Wort Bescheidenheit, noch das Heraufbeschwören kommender Jahrhunderte kann uns schrecken, was wir als wahr erkannten, von dem zu sagen, das *ist* absolut wahr. Itzt zu dem Beweise, daß wir berechtigt sind, mit diesem Standpunkt unsre Untersuchung zu schließen:

Unsere ganze Untersuchung hat sich beschäftigt mit der Entwicklung dessen, was wir als den Anfangspunkt unserer Untersuchung setzten und als den (intransitiven) *Glauben* bezeichneten (Vorl. 3 und 4). Alles, was wir kennen gelernt haben, waren Stufen in dieser Entwicklung. Nun besteht eine jede Entwicklung darin, daß Etwas als das gesetzt wird, was es an sich *ist*. Das Ende der Entwicklung ist also nur der bestätigte, wieder hervorgebrachte Anfang, wie die Frucht des Baums wieder ein Saamenkorn ist. Darin aber, daß das Ende der Entwicklung enthalten muß, was der Anfang enthielt, aber als bestätigt, darin ist uns ein Kriterium gegeben, ob eine Entwicklung vollendet ist oder nicht. Denn ist das Ende nicht der bestätigte Anfang, und enthält nicht, was dieser enthielt, so kann es blos ein Zwiefaches geben: *entweder* die Entwicklung ist noch nicht vollendet, *oder* sie ist nicht normal gewesen. Ist aber die Entwicklung normal gewesen und sie ist vollendet, so

Digitized by Google

muß das Resultirende mit dem Anfang identisch seyn, und wiederum: fällt das Resultat mit dem Anfang zusammen und die Entwicklung war normal, so ist sie vollendet. Diese Probe haben wir also bei unserer Untersuchung zu machen. Daß die Entwicklung normal gewesen ist, d. h. daß nichts den Fortgang Hinderndes, oder ihn gewaltsam Aenderndes von Außen hineingetragen, daß consequent fortgeschritten ward, haben Sie gesehn und ich habe deswegen Sie vielleicht oft damit ermüdet, daß ich die Hauptpunkte der Uebergänge immer wieder hervorhob. Es fragt sich nun nur das Zweite, ob das, was die speculative Theologie gewonnen hat, wirklich (nur in der zweiten Potenz, so zu sagen, d. h. in der Sphäre des Wissens) das gibt, was der unbefangne Glaube besaß, ehe die Reflexion eintrat? Der unbefangne Glaube bestand nun darin, daß sich der Mensch mit Gott identisch wußte; die speculative Theologie behauptet die Identität des Subjectes mit Gott, — der unbefangne Glaube wußte diese Identität aber nicht als unmittelbare, sondern als nach der Sünde eingetreten, und in seiner Freude lag das Moment des Schmerzes. Die speculative Theologie unterschied sich vom Pantheismus, indem sie die Differenz anerkannte, und war die durch Zweifel und Nichtwissen hindurch gegangne Gewißheit, — trotz dem weiß der unbefangne Glaube sich so mit Gott identisch, daß, was der Mensch thut, Gottes Werk ist und umgekehrt; trotz der Differenz weiß die speculative Theologie das Subject so identisch mit Gott, daß sein Denken Waltenlassen des göttlichen Denkens ist, — im unbefangnen Glauben ist es die herablassende Gnade Gottes, die sich erbarmet, in der Speculation das Eintreten des wahren objectiven Denkens in den denkenden Menschen, — wie dort jene Herablassung nur möglich ist, indem der Mensch auf sich verzichtet, Buße thut, so tritt hier jene Identität nur ein nach der intellectuellen Buße des Verzichtens auf seine subjectiven Ansichten u. s. w. Einen Punkt haben wir freilich in der Ent-

wicklung gefunden, der in allem diesem hinter der Speculation nicht zurück zu stehen scheint, es war die Mystik. Allerdings ist sie ein relativer Schlußpunkt und daraus zu erklären, woher gerade sehr bedeutende Männer, wenn sie nicht Zeit und Beruf zur Speculation haben, sich bei ihr beruhigen. Aber wenn wir auch Alles ignoriren wollten, worin die Mystik nicht Alles, was dem unbefangnen Glauben angehört hat, wieder erlangt hat (und es möchte dergleichen doch geben), so genügt uns, daß wir sahen, daß ein innerer Widerspruch über sie hinaustrieb, ein Widerspruch, der dort nothwendig war, weil sie den Gegensatz gewaltsamer Weise ignoriren wollte, den aber die Speculation nicht mehr fürchten kann, da sie den Gegensatz überwunden hat.

Und so hätte denn die Probe, die wir mit unsrer Rechnung machten, gezeigt, daß, so lange der Glaube das Bewußtseyn der Versöhnung mit Gott ist, und die Religionswissenschaft es mit dem wissenschaftlichen Begründen der Glaubenslehre zu thun hat, so lange auch speculative Theologie die höchste Anschauungsweise seyn wird. (Freilich in der neuen Welt, die man uns itzt ankündigt und die aus den Trümmern des Christenthums die Strebepfeiler ihrer Tempel erheben will, wird sie schwerlich einen Platz finden. Indeß sind wir ja Gottlob, noch nicht so weit, daß wir gezwungen wären, in jene neue Welt auszuwandern.) Unsere Untersuchung aber, indem sie so in ihren Anfang zurückgekehrt ist, ist nichts Andres gewesen, als eine Ilias und Odyssee des religiösen Bewußtseyns. Ich wünsche herzlich, Ihnen Mittel an die Hand gegeben zu haben, den lockenden Sirenen zu entgehn, denen wir es vorbeischiffen sahen, und Lust, in der alten Heimath sich anzusiedeln. Freilich ist sie verlassen, so bedarf es vieler Irrfahrten, um die treue Penelope wieder zu finden.

Leipzig, Druck von J. B. Hirschfeld.

Digitized by Google

Druckfehler.

Seite 110 Zeile 9 v. o. l.: identificirt st: indentificirt.
Seite 115 Zeile 8 v. o. l.: daß st.: weil.
Seite 118 Zeile 8 v. o. hinter Lehren seze fremdartig.
Seite 181 Zeile 4 v. u. l.: dogmatistische st.: Dogmatische.
Seite 181 Zeile 4 v. u. l.: historische st.: Historische.

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06224 1149

Digitized by Google

Der Vers. liefert d. valer versprochen — Verfertigung von Lehrbüchern d. Wissen. [illegible] nothwendig, vom Lehren d. Wissenschaften; d. Lehrer d. Wissenschaft Anleitung in d. Dogmatik gelten [illegible] d. Wissen d. Lehrens als der Wahrheit. So weit d. Vorrede. Ungewiß auch d. [illegible] d. verschiedenen Stellungen d. Philosophie d. Vereinigung Noth, als d. [illegible] Spaltung [illegible] [illegible] Zweifels d. Nothw. zum Wissen [illegible] [illegible] d. Lehrer klar werden, ob [illegible] Sprache [illegible] d. Lehrens [illegible] d. Lehrens; ob [illegible] in Beg. [illegible] gewohnt [illegible] d. Lehrens [illegible] d. Wissens [illegible] Satz [illegible] Object [illegible] Begriff [illegible] d. Lehrens [illegible] d. Lehrens [illegible] d. Lehrens